नवभारत

सप्टेंबर - २०१४

"कट्यार काळजात घुसली" - नाटकातील संगीत

'मानववादाची विविध परिमाणे': प्रकरण सहावे 'अस्तित्ववादी मानववाद'

लोकायतदर्शन : धर्म आणि विज्ञान

ग्रंथसेवनाची कहाणी

मराठा आरक्षण : वास्तव व अपेक्षा

पुस्तक परीक्षण : वॉन्टेड कादंबरी : एक चिंतन



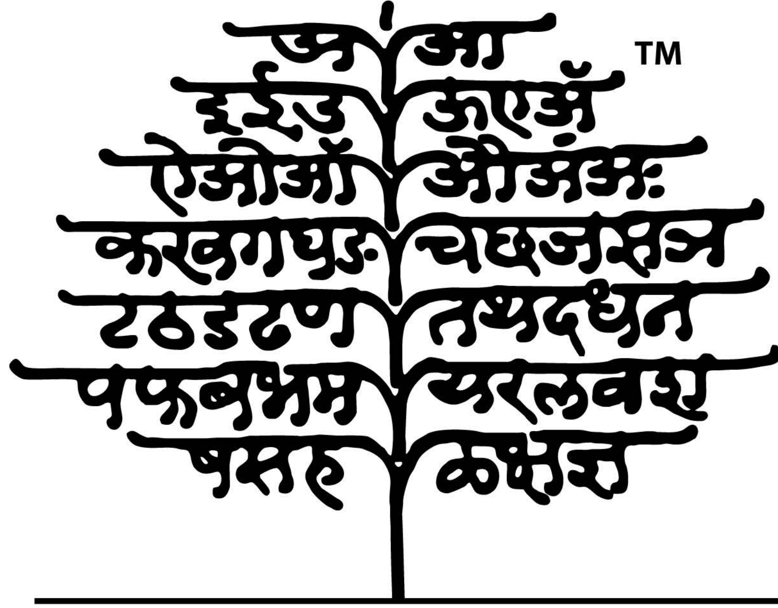
मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



अनुक्रमणिका

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

छपाई, कागद वगैरेंच्या वाढलेल्या खर्चामुळे ‘नवभारत’ ची वार्षिक वर्गणी ऑक्टोबर २०१४ पासून रू. ४००/- इतकी करण्यात आलेली आहे. कृपया याची नोंद घ्यावी. वर्गणीदार आणि वाचक यांनी सहकार्य करावे अशी विनंती आहे.





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६७। अंक ११। सप्टेंबर २०१४
भाद्रपद/आश्विन शके १९३६
वार्षिक वर्गणी ३०० रुपये
या अंकाची किंमत रु. २०/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा, या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील, अशी काळजी घेतली जाईल.

*नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).
फोन : (०२०) २५६७४०९३.

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
नीता गायकवाड
व्यवस्थापक, नवभारत मासिक
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा)
फोन : (०२१६७) २२०००६.



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका

नवभारत

सप्टेंबर २०१४

अनुक्रमणिका

“कट्यार काळजात घुसली”- नाटकातील संगीत

गणेश उमाकांत थिटे

१९६० नंतरच्या सुमारे १५ वर्षांच्या काळात मराठी संगीत-नाटकांचे एक पुनरुज्जीवन झाले. आधीच्या कालखंडातील सौभद्र, मानापमान, मृच्छकटिक, शारदा अशी काही मोजकी संगीत नाटके चालूच होती. ती आजही थोड्याफार प्रमाणात चालू आहेत (आणि बहुधा भविष्यकालातही राहतील). पण पंडितराज जगन्नाथ ह्या नाटकापासून संगीतनाटकांचे एक नवीन युग सुरू झाले, असे म्हणता येईल. त्या युगातील मंदारमाला, सुवर्णतुला, जय जय गौरीशंकर, मत्स्यगंधा, ययाति आणि देवयानी, मीरामधुरा ही विशेष उल्लेखनीय नाटके. त्याबरोबरच हे बंध रेशमाचे, संगीतसम्राट तानसेन, बैजू, रंगात रंगला श्रीरंग आणि कट्यार काळजात घुसली ह्या संगीत नाटकांचाही उल्लेख यशस्वी संगीत नाटके म्हणून करता येईल. कल्पनारम्य, अभिजात वातावरण, पौराणिक कथानक किंवा संगीत कलाकार हेच ज्यांचा कथाविषय आहेत, अशी नाटके संगीत नाटके म्हणून येण्यास सोयीस्कर असते. ‘कट्यार काळजात घुसली’ हे नाटक संगीतकारांच्या जीवनावरच आधारलेल्या पण काल्पनिक कथानकावर आधारलेले असल्यामुळे त्यात संगीताला अर्थातच भरपूर वाव होता. संगीतनाटकाला आवश्यक अशी दुसरी अट म्हणजे उत्तम गायक नटांची उपलब्धता. ती विसाव्या शतकाच्या तिसऱ्या पावभागात चांगली होती (आधीच्या पूर्वार्धातही होतीच). त्यामुळेच हे पुनरुज्जीवन चांगलेच बहरले. मात्र सध्या चांगल्या गायक नटांची उपलब्धता नसल्यामुळे एकविसाव्या शतकाच्या पहिल्या पावभागात संगीतनाटकांना काहीशी मरगळ आलेली असली, तरी तशी नाटके अजूनही काही प्रमाणात जिवंत आहेत आणि परंपरा चालू आहे; पण मंद गतीने. कट्यार काळजात घुसली ह्या नाटकाचे प्रयोग आजही होत असतात. एक सर्व अर्थांनी यशस्वी असे नाटक म्हणून प्रस्तुत नाटकाचा उल्लेख केला पाहिजे. नाटकाच्या बाबतीत एक वाक्य नेहमी उद्धृत केले जाते : It must play and it must pay. नाटकाचा चांगला प्रयोग होऊ शकला पाहिजे आणि त्याने चांगले उत्पन्न मिळवून दिले पाहिजे. ह्या दोन्ही अर्थांनी हे नाटक यशस्वी आहे, ह्यात शंका नाही. अशा नाटकाच्या संगीताचा विचार करणे हा प्रस्तुत निबंधाचा मुख्य विषय आहे. निबंधात आलेले पृष्ठक्रमांक पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई ह्यांनी प्रकाशित केलेल्या १९७६-च्या दुसऱ्या आवृत्तीतील आहेत. पहिली आवृत्ती १९६९-ची होती. नाटकाचा पहिला प्रयोग २४ डिसेंबर १९६७ रोजी मुंबई येथे साहित्यसंघमंदिरात झाला होता. नाटकाचे लेखक पुरुषोत्तम दारव्हेकर आणि संगीतदिग्दर्शक जितेंद्र अभिषेकी होते. पहिल्या काही प्रयोगांमध्ये सदाशिव ही व्यक्तिरेखा प्रसाद सावकार ह्यांनी साकारली होती, पण पुढे त्यांच्या ऐवजी ती विद्याधर व्यास करीत असत.

प्रस्तुत नाटकाचे कथानक इसवी सनाच्या एकोणिसाव्या शतकाच्या “उत्तरार्धातील पूर्वार्धात” घडते असे पृ. ९ वर सूचित झाले आहे. म्हणजे साधारणपणे १८५०-१८७५ ह्या दरम्यानचे हे कथानक आहे. उत्तर भारतातील विश्रामपूर संस्थानच्या राजगायकपदावरून पंडित भानुशंकर हे गायक, त्यांना फसवून शेंदूर खायला घातल्यामुळे आवाज बिघडल्यावर दूर होतात आणि तेथे “माहताबे मौसिकी” असे उस्ताद खाँसाहेब अलताफ़ हुसेन ह्यांची नियुक्ती होते. पंडित भानुशंकर ज्याला शिकवत होते, असा सदाशिव गुरव हा विद्यार्थी खाँसाहेबांकडे विद्याग्रहणासाठी येतो. घराण्याचे अभिमानी असे खाँसाहेब त्याला संगीतविद्या शिकवण्यास नकार देतात. तो विद्यार्थी लपून, वेषांतर करून खाँसाहेबांकडून संगीतविद्या घेतो. पण खाँसाहेबांना हे जेव्हा कळते, तेव्हा ते कट्यारीने त्याचा खून करण्यास सिद्ध होतात. राजगायक ह्या पदाच्या अधिकारामुळे त्यांना एक खून करणे माफही असते. मात्र सदाशिवकडून ‘लागी कलेजवा कटार’ ही ठुमरी ऐकून त्यांचे हृदयपरिवर्तन होते. ते त्याला माफ करतात, असे ह्या नाटकाचे थोडक्यात कथानक आहे. कथानक गायनासंबंधी असल्यामुळे त्यात संगीतविषयक उल्लेख येणे, गाणी असणे हे स्वाभाविकच आहे.

हे नाटक वाचताना किंवा पाहताना वाचकाला,

अनुक्रमणिका





प्रेक्षकाला पहिला प्रश्न असा पडेल की, खाँसाहेब काय किंवा पंडित भानुशंकर काय, हे कोणत्या घराण्याचे गायक आहेत? आज आपण जी प्रमुख घराणी मानतो (ग्वाल्हेर, आग्रा, किराणा, जयपूर), ही सर्व घराणी १८५०-१८७५ ह्या काळात निश्चित होत होती; त्यांना आकार येत होता. त्यांचा पूर्ण विकास जवळजवळ विसाव्या शतकाच्या पहिल्या पाव शतकात झाला आणि नंतरची पन्नास-साठ वर्षे ती आपल्या वैशिष्ट्यांसह (आणि गुणदोषांसह) विराजमान होती. आता एकविसाव्या शतकाच्या पहिल्या पाव भागात घराण्यांची शुद्धताही कमी झाली, त्यांचा अभिमानही कमी झाला आणि त्यांचे तीव्रतेने अनुयायीही राहिले नाहीत. एकूणच मिश्रणाची अवस्था आहे. पण नाटकाच्या कथानकाच्या काळात हे सर्वच मुद्दे तीव्रतेने होते. तरी एक गोष्ट स्पष्ट आहे की, नाटकातील वर्णनानुसार जेव्हा खाँसाहेब भानुशंकरांच्या जागेत येतात, तेव्हा तेथील वातावरण बदलून टाकण्याचा त्यांचा उद्देश आणि इच्छा आहे. त्या संदर्भात ते जे एक गाणे म्हणतात त्यात "मवाळ, हळवे सूर जाऊ द्या येथुनि दूर" हे शब्द (पृ. ४१) फार महत्त्वाचे आहेत. त्यावरून भानुशंकर हे "मवाळ, हळवे" म्हणजेच "भावनाप्रधान" अशा गायकांचे प्रतिनिधी होते. ह्याउलट, खाँसाहेब ती गायकी दूर करू पाहणारे होते. त्या अर्थी ते "बुद्धिप्रधान" गायकीचे प्रतिनिधी होते असे दिसते. दुसऱ्या शब्दांत पंडितजी "स्वरप्रधान" तर खाँसाहेब "तालप्रधान" गायकीचे प्रतिनिधी वाटतात. पा. २१ वर म्हटले आहे की, खाँसाहेबांच्या इतका "तयारीचा, दमसासवाला गायक" मध्यभारतात कुणी नसेल. प्रतिपक्षाचे "जोश" नसलेले "मुलायम, गुळगुळीत" गाणे त्यांना आवडत नाही; गाण्यात "बिजलीची चमक पाहिजे, नागिणीची सळसळ पाहिजे, काहीतरी नया करिष्मा, चमत्कृती पाहिजे." (पा. २४) पा. १०५ वर असे म्हटले आहे की, खाँसाहेबांना "अनवट रागांचे आकर्षण जास्त." मात्र प्रत्यक्ष नाटकात त्यांच्या तोंडी अनवट रागांतील गाण्यांचे प्रकार येत नाहीत, हे विसंगत वाटते. त्यांनी गायलेल्या गाण्यात तेजोनिधि लोहगोल, घेई छंद मकरंद प्रिय, ह्या भवनातील गीत ह्या सारखी "भावगीते" येतात. महाराष्ट्रीय संगीताभिरुचीमध्ये भावगीतांना सर्वांत अधिक लोकप्रियता आहे. त्यानंतर भावगीतांच्या खालोखाल शब्दप्रधानता असणाऱ्या नाट्यगीतांना (विशेषतः ज्यांचे "मुखडे" लक्षात ठेवण्यास सोपे आहेत अशा) आणि सर्वांत शेवटी शुद्ध शास्त्रीय "मराठी चिजा" असे ज्यांचे वर्णन करता येईल, अशा गाण्यांना महत्त्व आहे. १९६०-७० च्या दशकात (आणि थोडीफार पाच-दहा वर्षे नंतरही) लोकप्रिय झालेली नाट्यगीतं (मत्स्यगंधा, ययाति आणि देवयानी, मीरामधुरा, हे बंध रेशमाचे आणि प्रस्तुत कट्यार काळजात घुसली ह्या नाटकांतील) ही शास्त्रीय संगीतातील चिजांचा आधार असलेली भावगीतेच आहेत. त्यात आलाप, ताना ह्यांचा समावेश कमी आणि शब्दप्रधानता जास्त. त्यामुळे गाणाऱ्यांकडेही शास्त्रीय संगीताची तयारी नसली पण आवाज मधुर असला की, त्या गाण्यांना लोकप्रिय करणे सोपे झाले. शिवाय आधीच्या काळात शास्त्रीय संगीताचा अतिरेक झाल्यामुळे आणि तानबाजी वाढल्याने तसेच गाण्यांतच जास्त वेळ जात असल्याने मराठी रंगभूमी इसवी सन १९४० च्या सुमारास मृतप्राय झाली आणि तिच्यात नंतर आचार्य अत्रे, गो. ग. रांगणेकर ह्यांसारख्या नाटककारांनी आणि मास्टर कृष्णराव ह्यांसारख्या संगीतदिग्दर्शकांनी, कमी संगीत असलेल्या नाटकांच्या साहाय्याने पुनः चैतन्य आणले, असे मानणारे काही नाट्येतिहासज्ञ आहेत. त्यामुळे कुलवधू नाटकापासून मराठी संगीत नाटकात शास्त्रीय संगीताचे प्रमाण कमी होऊंन आणि काही नाटकांमधून पूर्णतः नष्ट होऊन मराठी रंगभूमी पुनः बहरली, असे मानणारे नाट्याभ्यासक अनेक आहेत. त्यांची ही निरीक्षणे अर्धसत्यावर आधारलेली असली, तरी कट्यार काळजात घुसली ह्या नाटकाचे संगीत शब्दप्रधान आहे, त्यामध्ये शास्त्रीय संगीताचे प्रमाण अपेक्षेपेक्षा कमी आहे, हे म्हणणे सामान्यतः सर्वांना पटेल असे वाटते.

अलताफ हुसेन खाँ ह्यांचे नाटकात जे वर्णन आहे, त्यानुसार ते स्वतःही चिजा तयार करीत. उदाहरणार्थ धानी रागात त्यांनी "देर न कर साकी ..." अशी चीज बांधली होती. त्यांना हळवे, मवाळ गायन चालत नसे ह्या मुद्द्याचा वर उल्लेख आलाच आहे. ह्या वर्णनावरून ते पुढे (विसाव्या शतकात) ज्याला "आग्रा" घराणे म्हटले जाऊ लागले, त्या घराण्याच्या व्यक्तींपैकी एक दिसतात.

अनुक्रमणिका

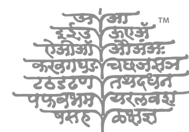




आग्रा घराण्याच्या गायकीची ठळक वैशिष्ट्ये पुढीलप्रमाणे : ही गायकी तालप्रधान, बुद्धिप्रधान होती. त्या घराण्यात स्वतः चिजा बांधणारे गायक झाले. ह्या घराण्यात रंजक राग गाण्यापेक्षा "न-रंजक" राग गाण्यावर भर असतो. खेमकल्याण, मलु-हाकेदार, धनाश्री, जोग, परज, गारा कानडा, रामगौरी, लाचारी तोडी, लंकादहन, सारंग, झिंजोटी, धानी हे राग ह्या घराण्याचे व्यवच्छेदक लक्षण म्हणावे असे राग आहेत. एरवी रागाची व्याख्या "रञ्जयतीति रागः" अशी केली जाते. पण रंजन न करणारा असा राग अत्यंत प्रभुत्वपूर्ण अशा तयारीने आणि अतिशय वाईट आवाजात गाणारा, लयकारीची मौज दाखवणारा, मर्दानी गायक आग्रा घराण्याचा समजावा. आग्राघराण्यात त्यामुळेच बरेचसे गायक हे "न-राग" गाणारे "न-गायक" असतात. पण त्यांच्या संगीत-व्यासंगाबद्दल आणि संगीतनिष्ठेबद्दल, विद्वत्तेबद्दल दुमत होऊ शकत नाही. "आवाज शेंदूर खाल्ल्यासारखा पण लयीला डिंक असणारा" गायक आग्रा घराण्याचा असतो. सर्वच क्षेत्रांत अशी "आग्रा-घराण्याची" माणसे असतात. न खपणारे नियतकालिक चालवणारे, प्रेक्षकांना "बोअर" करणारे चित्रपट काढून सरकारी पारितोषिके मिळवणारे, चित्रपट-संस्थांमधून नोकरी करून उपजीविका करणारे, कुणीही वाचणार नाही अशा कविता, कथा, कादंबऱ्या लिहिणारे हे सर्व लोक आपापल्या क्षेत्रात "आग्रा" घराण्याचेच प्रतिनिधित्व करीत असतात. मोठ्या शहरांमध्ये सर्वच खपत असल्यामुळे असे "आग्रा" घराण्याचे कलावंत मुंबईसारखे शहर सोडून इतरत्र मिळणे कठीण असते. पूर्वी सर्वच संस्थानिक रसिक किंवा संगीतज्ञ असत, असे नाही. केवळ इतरांचे अनुकरण करण्यासाठीही काही संस्थानिक गायकांना आश्रय देत. तशाच प्रकारे आश्रय मिळवून ही गायकमंडळी उपजीविका आणि विद्याराधना दोन्ही करीत असत. सामान्य प्रेक्षक-श्रोते ह्यांचा आश्रय ह्यांना फारसा मिळत नसे. आज थोडीशी परिस्थिती बदलली असली तरी असे कलावंत, त्यांचे अनुयायी थोड्याफार फरकाने आजही आहेत आणि पुढेही राहणार.

मात्र कट्यार काळजात घुसली ह्या नाटकातील संघर्ष वर वर्णिलेल्या "आग्रा" घराण्याची गायकी (अलताफ हुसेन खाँ) आणि लोकप्रिय, भावुक अशी गायकी (पंडित भानुशंकर) ह्या दोन प्रवृत्तींमधला दाखवणे आवश्यक होते. भानुशंकर हे गायक पुढे ज्याला "किराणा" घराणे म्हटले जाऊ लागले त्या घराण्याचे असावेत. ह्या घराण्यात तोडी, दरबारी, मालकंस, यमन, वसंत, मिया मल्हार, पूरिया ह्यांसारखे हुकमी रंगणारे राग गायले जातात. भजन, ठुमरी ह्यांसारखे शब्दप्रधान गायनप्रकार ह्या घराण्याचे गायक गातात. ते गाणे हे, ते क्षुद्रतेचे निदर्शक मानत नाहीत. त्यामुळे ह्या गायनशैलीचे गायक लोकप्रिय असतात. आपल्या गाण्याने श्रोत्यांच्या डोळ्यांतून पाणी काढणारे, जणू स्वररूपी "कट्यार त्यांच्या काळजात घुसवणारे" गायक ह्या शैलीत (घराण्यात) आढळत असत (पुढेही आढळतील). प्रस्तुत नाटकात जो संघर्ष आहे तो अशा रीतीने रूक्ष आणि लडिवाळ ह्या दोन शैलींतील आहे. पण शेवटी रूक्ष गाणारा मनुष्यही अरसिक नसतो. त्याला मधुर गाणे स्पर्श करते. त्याच्यावर मधुर गाणे विजय मिळवते. हा प्रस्तुत नाटकातील संगीताचा मुख्य विषय आहे. ह्या दोन टोकांमध्ये अर्थातच असंख्य शैली असू शकतात. कमालीच्या रंजकतेपासून थोडे रंजक, जास्त रूक्ष, थोडे रूक्ष, थोडे रंजक, मध्यम रूक्ष, मध्यम रंजक ह्यांसारखी अनेक वैशिष्ट्ये असणारे कलावंत असतात. त्यानुसार कमीअधिक प्रमाणात कलावंतांना यश मिळते. अर्थात यश मिळण्यासाठी कलेखेरीज इतर अनेक घटक आणि शेवटी "नशीब" (दैवं चैवात्र पञ्चमम्!) अशा अनेक घटकांनी मनुष्य यशस्वी-अयशस्वी होतो. प्रस्तुत ठिकाणी कथानकातील अलताफ् हुसेन ह्यांची संगीतशैली आणि पंडित भानुशंकर ह्यांची संगीतशैली ह्यांच्या तुलनेत प्रथम काही वेळ अलताफ् हुसेन ह्यांचा विजय झाला, तरी अंतिम विजय भानुशंकरांचाच झाला आहे; तो त्यांच्या शिष्यामार्फत झाला आहे, असे नाटकातील कथानक आहे. त्या संदर्भात त्यातील संगीताचा आणखी थोडा विचार करू या.

नाटकात भानुशंकरांचे काम अगदीच अल्प आहे. त्यांच्या तोंडी "दिन गेले भजनाविण सारे" हे एक भजन घातले आहे. त्यांचे स्वतःचे गायन (शास्त्रीय) कसे होते, ते कळावयास मार्ग नाही. ते कसे असावे ते त्यांचा विद्यार्थी सदाशिव, जो पुढे अलताफ हुसेन ह्यांचा चोरून



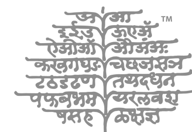


अनुक्रमणिका

विद्यार्थी होतो आणि त्यांची गाढी विद्या संपादन करण्यात यशस्वी होतो, त्याच्या गाण्यावरूनच आपल्याला समजावून घ्यावे लागते. खाँसाहेबांनी त्यांचे गाणे "मवाळ, हळवे" होते, हे स्वतःच म्हटले आहे. त्यावरून पुढे ज्याला किराणा घराणे म्हणून नाव पडले त्या शैलीचा तो गायक असावा, असे अनुमान काढणे शक्य आहे. पहिल्या प्रयोगात ह्या पात्राचे काम भार्गवराव आचरेकर हे गायकनट करीत असत. ह्या नाटकाच्या प्रयोगांच्या कालखंडात ते वृद्ध झालेले होते. त्यांना कामही ह्या नाटकातच थोडेसे मिळे. पूर्वी ते मानापमानातील धैर्यधर ह्यांसारख्या मुख्य भूमिका करीत. पण नंतर त्यांनी व्यावसायिक तडजोड म्हणून कट्यार काळजात घुसली ह्या नाटकात ही गौण भूमिका स्वीकारली असावी. भार्गवराम आचरेकरांचे स्वतःचे शिक्षण रामकृष्णबुवा वझे ह्या ग्वाल्हेर घराण्याच्या गायकाकडे झाले होते. रामकृष्णबुवा वझे ह्यांचे किंवा भार्गवराम आचरेकर ह्यांचे इतरत्रचे गाणे "मवाळ आणि हळवे" नव्हते, एवढे मात्र निश्चित. अलीकडे नाट्यप्रयोगाची व्यावहारिक सोय म्हणून पंडित भानुशंकरांचे काम आणि भूमिका ह्या दोन्ही गोष्टी वगळल्या जाताना दिसतात. म्हणजे पूर्वी त्यांचे काम नाटकातून गाळले नव्हते तेव्हा, आणि आता ते गाळले जाते तेव्हा, दोन्ही वेळा ह्या भूमिकेवर (प्रयोगदृष्ट्या) अन्यायच झाला असे म्हणता येईल. तसेच व्यावहारिक सोय आणि उपलब्धता ह्यांसारख्या कलाबाह्य निकषांवरच ह्या भूमिकेकडे पाहिले गेले किंवा जाते, असा निष्कर्ष काढता येईल. मात्र नाट्यसंगीताच्या दृष्टीने हे सर्वच अयोग्य आहे किंवा होते, असे म्हणावे लागेल.

पहिली अनेक वर्षे अनेक प्रयोगांमधून 'कट्यार काळजात घुसली' ह्या नाटकातील खाँसाहेबांचे काम वसंतराव देशपांडे करीत असत. ह्या नाटकातील काम करण्यापूर्वी वसंतराव देशपांडे ह्यांनी काही सिनेमांत पार्श्वगायन (उदाहरणार्थ पेडगावचे शहाणे, गुळाचा गणपती ह्यांसारख्या सिनेमांत) केले होते. सवाई गंधर्व पुण्यतिथी किंवा अन्य काही निमित्ताने त्यांचे लहानमोठे गाण्याचे कार्यक्रमही होत. ते पुण्यात मिलिटरी अकौंट्समध्ये कारकुनी स्वरूपाची नोकरी करून उपजीविका करीत असत. सामान्यपणे संगीताच्या क्षेत्रात पडलेल्या माणसाला जीवनात जे चढउतार, संघर्ष सहन करावे लागतात, ते त्यांनाही सहन करावे लागले. संगीत-साधना आणि उपजीविका-प्राप्ती ह्यांत अनेकदा, अनेकांच्या आयुष्यात अनिष्ट स्पर्धा होते. ओढाताण होते. बऱ्याच जणांना दोन्हींकडेही अपयश येते; बऱ्याच जणांना दोन्हीकडेही मर्यादित यश येते. काहीजणांना दोन्हीकडे मर्यादित यश मिळते; किंवा एका बाबतीत यश, दुसऱ्या बाबतीत अपयश येते. फार थोडे, लोकोत्तर, सुदैवी असे कलाकार असतात की, ज्यांना ह्या दोन्ही बाबतींत उत्तम यश लाभते. वसंतराव देशपांडे ह्यांना कट्यार काळजात घुसली ह्या नाटकाने यशस्वी बनवले. त्यांनी नोकरी सोडली. त्यांना शास्त्रीय संगीताचे कार्यक्रम करण्याचीही संधी मिळू लागली. त्यातून पु. ल. देशपांडे ह्यांसारख्या प्रसिद्ध मराठी साहित्यिकाने त्यांच्यावर "महाराष्ट्र टाइम्स" सारख्या सर्वमान्य दैनिकात वसंतखाँ देशपांडे असे म्हणून लेख लिहिला. त्यामुळे ते समाजातही अनेक लोकांपर्यंत प्रसिद्ध झाले. त्यामुळे ह्या नाटकात वसंतराव देशपांडे ह्यांना आणि वसंतराव देशपांडे ह्यांच्या आयुष्यात ह्या नाटकाला फार महत्त्वाचे आणि ऐतिहासिक स्थान आहे, हे मान्य करावेच लागले. दोघांना लोकप्रियता लाभली, हीही गोष्ट स्पष्ट आहे. मात्र संगीताच्या दृष्टीने हे नाटक आणि त्यातील वसंतरावांचे संगीत ह्यांचे मी वेगळ्या रीतीने मूल्यमापन करीत आहे. ते पुढीलप्रमाणे –

वसंतराव देशपांडे हे स्वतःच्या प्रकृतीनुसार (आणि काही प्रमाणात परिस्थितीनुसार) शास्त्रीय, घरंदाज गायक ह्या प्रकारचे गायक नव्हते. त्यांची सिनेगीते, भावगीते ह्यांच्या ध्वनिमुद्रिका उपलब्ध आहेत. ही कुणी छेडिली तार, इथेच टाका तंबू, कुणी जाल का, सांगाल का ह्यांसारख्या ध्वनिमुद्रिका प्रसिद्ध आहेत. लाविली थंड उटी (मालकंस), मृगनयना रसिकमोहिनी (दरबारी कानडा) ह्यांसारख्या नाट्यसंगीताच्या ध्वनिमुद्रिका, तसेच पुढील काळातील प्रथम तुला वंदितो सारखी चित्रपटगीते ह्यांतून शास्त्रीय, घरंदाज गायकापेक्षा लोकप्रिय भावगीतगायक म्हणून वसंतराव जास्त प्रसिद्ध आहेत. ठुमरी, दादरा ह्यांसारख्या गानप्रकारांतही ते कुशल होते. बेगम अख्तर ह्या प्रसिद्ध ठुमरी-गायिकांनाही त्यांनी एक ठुमरी शिकवली, असे ऐकिवात आहे. कट्यार काळजात

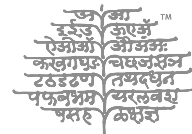




घुसली ह्या नाटकातही 'घेई छंद', 'तेजोनिधि लोहगोल', इत्यादी बरीच गाणी ते भावगीत-अंगानेच गात. त्या गाण्यांच्या ध्वनिमुद्रिकाही उपलब्ध आहेत. त्यावरून माझ्या विधानाची पडताळणी करून पाहता येईल. ह्या भावगीतगाण्यांशी सादृश्य असलेल्या नाट्यसंगीताची परंपरा मास्टर कृष्णराव ह्यांच्या कुलवधू नाटकांतील संगीतापासून सुरू झाली. नाटकाचा प्रेक्षक शास्त्रीय संगीतातील बारकावे समजावून घेऊ शकणारा नसल्याने ही सर्व नाट्यगीते यशस्वी झाली. १९६० च्या नंतर संगीत नाटकांचे पुनरुज्जीवन झाले खरे; पण ज्या नाटकांनी भावगीतसदृश नाट्यसंगीत आणले, तीच नाटके लोकप्रिय ठरली. पुनरुज्जीवनाच्या काळातही केवळ शास्त्रीय संगीत देणारी तानसेन, बैजू, रंगात रंगला श्रीरंग ह्यांसारखी नाटके फार यशस्वी ठरली नाहीत. टिकली नाहीत. मात्र मत्स्यगंधा, ययाति देवयानी, हे बंध रेशमाचे आणि ह्यांच परिस्थितीतील कट्यार काळजात घुसली ह्याचे नाट्यसंगीत लोकप्रिय झाले. कारण त्यातील गाणी भावगीत पद्धतीने म्हटली, गायली गेली. ती ख्यालपद्धतीने गायली गेली नाहीत. त्यात तानबाजी नव्हती आणि नसते. आलापही मर्यादित असतात. चार-पाच मिनिटांत ती गाणी गायली जातात. जशा ध्वनिमुद्रिका अल्पकालिक असतात, त्याचप्रमाणे ही गाणी प्रत्यक्ष रंगमंचावरही थोड्या वेळातच उरकली जातात. गोरख कल्याण, नटभैरव, गौड मल्हार, संपूर्ण मालकंस ह्यांसारख्या घरंदाज रागांमधली गाणी-सुद्धा छोट्या भावगीतांप्रमांणेच म्हटली जातात. अर्थातच त्याला श्रोत्यांची अभिरुची फार विकसित झालेली नसणे, तसेच गायक-नटांची संगीतातील तयारी मध्यम प्रमाणातीलच असणे ही दोन महत्त्वाची कारणे आहेत. त्यामुळेच ज्याला खरोखरी संगीताची गोडी आहे आणि ज्याला "पक्के" गाणे ऐकावयाचे असते, तो ह्या नाट्यसंगीताने अतृप्तच राहतो. १९४० पूर्वी संगीताच्या अतिरेकाने मराठी संगीतरंगभूमी संपवली, अशा प्रकारचे स्पष्टीकरण काही नाटकेतिहासज्ञ करतात. वस्तुतः ती संगीताच्या अतिरेकाने संपवली नव्हती, तर उत्तम दर्जाच्या नाटकांच्या, प्रतिभावंत लेखकांच्या अभावामुळे संपली होती. मराठी संगीतरंगभूमी संगीतामुळे मेली असे म्हणण्यात वदतोव्याघात आहे. जर ती मेलीच असती, तर तिचे पुनरुज्जीवनही झाले नसते. तिला मरगळ आली होती, तिला पुन: प्रतिभावंत नाटककर्त्यांची गरज होती, हे म्हणणे योग्य ठरेल.

नाटकाचा विषय, कथानक शास्त्रीय संगीतातील असूनही त्याची मांडणी उथळपणे केलेली असल्यामुळे "कट्यार काळजात घुसली" हे नाटक मला संगीताच्या दृष्टीने अयशस्वी आणि असमाधानकारक वाटते. "रबडी" खाऊ इच्छिणाऱ्या माणसाला "मसाला दूध" मिळाल्यानंतर त्याची जी अवस्था होईल, ती अवस्था संगीतरसिक प्रेक्षकाची ह्या नाटकाच्या अनुभवानंतर होते. त्यामुळे व्यावहारिक दृष्ट्या हे नाटक यशस्वी मानले गेले असले, तरी संगीताच्या दृष्टीने ते अयशस्वीच आहे. त्याला जबाबदार असणारे घटक तीन. पहिला घटक म्हणजे नाटकाचा लेखक. त्याला 'लागी कलेजवा कटार' ह्या ठुमरीचा वापर असणारे नाटक लिहावयाचे होते. खाँसाहेब अनवट राग गाणारे, चिजा बांधणारे गायक, वाग्गेयकार होते. त्यांना एखादा नवीन राग किंवा जुन्याच रागाची अत्युतम मांडणी करून पराभूत करणे सदाशिवला शक्य होते. तशी त्याची क्षमताही होती. पण तो एका ठुमरीने खाँसाहेबांना पराभूत करू शकला हे दाखवणे म्हणजे लेखकाचेच ते अपयश मानले पाहिजे. अपयशाचा दुसरा जबाबदार घटक नाटकाचा संगीतदिग्दर्शक. त्याने भावगीतासारख्या गाण्यांनाच महत्त्व देऊन संघर्षाला घरंदाज गायकांच्या पातळीवर नेले नाही, म्हणून त्याला दोष दिला पाहिजे आणि तिसरा जबाबदार घटक म्हणजे नाटकातील संगीत-नट. त्यांचाही स्वभाव भावगीत गायनाचा. त्यांना, "पक्के" शास्त्रीय गाणे गाण्याला वावही कमी. त्यामुळेच एकूण संगीतात्मक परिणाम करण्याच्या बाबतीत हे नाटक अयशस्वीच आहे, असा निष्कर्ष निघतो. क्वचित असाही विचार येतो की, हे नाटक विद्याधर गोखल्यांनी लिहिले असते, त्याला गोविंदराव अग्नी ह्यांनी संगीत दिले असते आणि खाँसाहेबांची भूमिका राम मराठे ह्यांनी केली असती, तसेच पंडित भानुशंकर ह्यांचीही "फ्लॅश बॅक" पद्धतीने दोन-चार गाणी ठेवली असती, तर ह्या नाटकाचा मुख्य विषय जास्त प्रगल्भपणे प्रकट झाला असता आणि नाटक संगीताच्या दृष्टीने यशस्वी झाले असते.

अनुक्रमणिका





'मानववादाची विविध परिमाणे': प्रकरण सहावे

'अस्तित्ववादी मानववाद'

(कै.) प्रतिभा कामत

इहवाद आणि इहवादी नीतिशास्त्र हा मानववादाचा गाभा आहे. इंग्लिशभाषिक जगातील ब्रिटिश मानववादी संस्था, म्हणजे मानववादाचे प्रतिनिधित्व करणारी संस्था ही मानववादाचे मूर्त प्रतीक मानली जाते. परंतु ब्रिटन–अमेरिकापुरस्कृत वैज्ञानिक मानववाद हा मानववादी विचाराचा परिपूर्ण आविष्कार नाही, असे मानणाऱ्या अनेकांनी मानववादाच्या काही नव्या पैलूंवर भर दिलेला आढळतो.

मार्क्सवाद्यांच्या मते मार्क्स-लेनिनप्रणीत तत्त्वज्ञान हाच खरा मानववाद आहे. मार्क्सवाद्यांनी केवळ ब्रिटिश मानववादावरच टीका केली असे नव्हे, तर १४ व्या शतकातील पुनरुज्जीवनकालातील उगवत्या मानववादी विचारांवरही टीका केली.

अस्तित्ववादी तत्त्ववेत्यांनी ब्रिटिश मानववादाला टीकेचे लक्ष्य बनविलेच; परंतु मानवी व्यक्तिमत्त्वाचे मार्क्सवादी भौतिक विश्लेषणही नाकारले. अस्तित्ववाद ही युरोपिअन देशांतील एक व्यापक स्वरूपाची वैचारिक चळवळ आहे. ह्या चळवळीतील सर्व लोकांचे परस्परांशी सर्व बाबतींत एकमत आहे, असे मुळीच नाही. मानववादाचा अस्तित्ववादी आविष्कार समजून घेण्यासाठी सार्त्रच्या सत् आणि शून्यता 'Being and Nothingness' ह्या दीर्घ निबंधाचा परामर्श घेणे उचित ठरेल. विसाव्या शतकातील युरोपिअन मानववादाचा सार्त्र हा प्रतिनिधी आहे, असे म्हणण्यास आक्षेप नसावा. साधारणतः असे आढळते की, ब्रिटिश आणि अमेरिकन तत्त्ववेत्ते अस्तित्ववादाची तत्त्वज्ञानीय विचारप्रणाली म्हणून गंभीरपणे दखल घेत नाहीत. अस्तित्ववाद ही एक वाङ्मयीन चळवळ आहे, असेच मत ते व्यक्त करतात.

सार्त्रने आपले अस्तित्ववादी विचारसणीवर आधारलेले बह्वंशी लिखाण कादंबऱ्या आणि नाटके ह्या वाङ्मयीन माध्यमातून केलेले आहे. परंतु त्याने 'सत् आणि शून्यता' (Being and Nothingness), अस्तित्ववाद आणि मानववाद (Existentialism and Humanism) ह्या पुस्तकांतून सैद्धांतिक पातळीवरील तत्त्वज्ञानीय विषयांवरही लेखन केलेले आहे. ब्रिटिश विश्लेषणात्मक तत्त्वज्ञानीय प्रणालीत विचारातील स्पष्टता हा एक आवश्यक व महत्त्वाचा गुण मानलेला आहे. ह्या परंपरेत वैचारिक विकास झालेल्या व्यक्तींना अस्तित्ववादी विचार हे गूढ वाटतात. परंतु दृढ निश्चय करून ह्या तत्त्वज्ञानाचा गांभीर्याने व जिज्ञासू वृत्तीने अभ्यास केल्यास मानवी जीवनाच्या विविध अंगांचा वेध घेणारा सखोल अर्थ त्यात जाणवू लागेल.

अस्तित्ववाद हा मानववादाचाच आविष्कार आहे, ह्या मताला विरोध होण्याचे कारण नाही. अस्तित्ववाद ही मानवकेंद्रित विचारधारा आहे. माणसाचे ह्या विश्वातील अस्तित्व वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. ह्या विश्वाला कोणतेही दैवी अधिष्ठान नाही. ह्या विश्वात माणसाचे स्वातंत्र्य आणि उत्तरदायित्वं ह्यांत समतोल राखून असलेले वैशिष्ट्यपूर्ण अस्तित्व हे मानवी जीवनातील सखोल अर्थ उलगडून दाखविते.

पारंपरिक सत्ताशास्त्रीय सिद्धान्तांच्या आधारे मानवी जीवनाचा अर्थ लावणे योग्य नाही. ह्या विश्वातील मानवेतर वस्तू आणि मानव ह्यांतील मूलभूत भेद लक्षात घेणे आवश्यक आहे. आपला ह्याविषयीचा सिद्धान्त स्पष्ट करण्यासाठी अस्तित्ववाद्यांनी एक विशिष्ट परिभाषा निर्माण केलेली आहे. त्यांचे विचार स्पष्ट होण्यासाठी ही परिभाषा समजून घेणे आवश्यक आहे.

मानवाव्यतिरिक्त ह्या विश्वातील सर्व जड वस्तू ह्या स्वनिहित वस्तू (Being-in-itself) अशा असतात. ह्या वस्तू परिपूर्ण स्वरूपाच्या असल्या तरी त्यांचे अस्तित्व आगंतुक, दिशाहीन (absurd) असते.

अनेकदा माणसालाही आपले अस्तित्व आगंतुक आणि अर्थशून्य वाटते आणि तो निराशेने ग्रासला जातो; परंतु त्याचे अस्तित्व हे स्वहेतुक वस्तू (Being-for-

अनुक्रमणिका

itself) अशा स्वरूपाचे असल्यामुळे आपण इतर जड वस्तूंहून भिन्न आहोत ही जाणीवही त्याच्या ठिकाणी असते. माणूस म्हणून त्याच्या ठिकाणी जाणीव असते आणि त्यामुळेच वरवर अर्थशून्य वाटणाऱ्या घटकांमध्ये तो अर्थ निर्माण करू शकतो. ह्या जाणिवेमुळेच त्याला आपल्या अस्तित्वातील सखोल अर्थाचे भान होते. वस्तुनिष्ठ विश्व मूल्यनिरपेक्ष असले, तरी ह्या मानसिक शक्तीमुळे तो जीवन मूल्यसंपन्न करू शकतो.

त्याच्या स्वतःविषयीच्या आदर्श कल्पनांच्या तुलनेत त्याच्यात असलेल्या उणिवांची त्याला सतत जाणीव होत राहते व त्यातून त्याला नैराश्य येते. बेडूक हा त्याच्या व्यक्त स्वरूपापेक्षा भिन्न असूच शकत नाही. पण मानवात असलेल्या सुप्त कर्तृत्वशक्तीचा विचार करता आपण जे साध्य करू शकू ते साध्य करण्याच्या कामात आपण खूपच अपयशी ठरलो आहोत, ही बोच त्याला अस्वस्थ करते. चेस्टनटचे झाड हे माणसाप्रमाणे स्वतःच स्वतःचे जीवन उद्ध्वस्त करीत नाही.

माणूस हा इतर जडवस्तूंपेक्षा आणखी एका बाबतीत कनिष्ठ आहे. माणसामध्ये असलेल्या जाणिवेमुळे त्याच्या व्यक्तिमत्त्वात काही उणिवा निर्माण झालेल्या आहेत. स्वजाणिवेमुळे माणसाने स्वतःपासूनच स्वतःची फारकत केलेली आहे. त्यामुळे ज्ञाता 'स्व' आणि ज्ञानाचा विषय असलेला 'स्व' ही स्वतःचीच दोन रूपे निर्माण होतात. ज्ञानाच्या प्रक्रियेत माणूसच ज्ञानाचा कर्ता आणि विषय दोनही असतो. जड वस्तूंमध्ये जाणीवच नसल्यामुळे अशा समस्या निर्माण होत नाहीत. स्वजाणीव हा घटक माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वाचा गाभा आहे. जसजसा ह्या स्वजाणिवेचा विकास होतो, तसतशी व्यक्तिमत्त्वातील आंतरिक उणीव अधिक व्यापक बनत जाते. ही अपूर्णत्वाची उणीव नष्ट होण्याचा एकच मार्ग म्हणजे ही स्वजाणीवच हरवणे. पण स्वजाणीव म्हणजे माणसाच्या माणूसपणाचा आत्मा आहे. परिपूर्णता मिळविण्यासाठी त्याला माणूसपणाचा त्याग करावा लागेल. माणूस म्हणून त्याच्या व्यक्तिमत्त्वातील द्वैत कायमच राहणार. ही आंतरिक उणीव माणूस पूर्णपणे काढून टाकू शकणार नाही.

माणूस हा आपल्या अपूर्णत्वामुळे इतर जडवस्तूंपेक्षा कनिष्ठ असला तरी त्याच्यामध्ये असलेल्या अस्तित्वाच्या वेगळ्या प्रकारामुळे तो एका बाबतीत इतर सर्व वस्तूंपेक्षा श्रेष्ठ ठरतो. त्याच्यामध्ये असलेल्या स्वजाणिवेमुळे तो विश्वातील विविध घटकांची आपल्या इच्छेप्रमाणे मुक्तपणे हाताळणी करू शकतो. आपल्या अस्तित्वावर त्याचे स्वतःचे नियंत्रण असते. वस्तुमीमांसेच्या दृष्टिकोणातून कदाचित माणूस हा इतर वस्तूंपेक्षा कनिष्ठ असू शकेल; परंतु माणसांना विविध पर्याय उपलब्ध असतात आणि ह्या पर्यायांतून निवड करण्याचे निर्णयस्वातंत्र्यही असते. इतर वस्तूंच्या ठिकाणी निर्णयस्वातंत्र्याचा अभाव असतो. माणसामध्ये असलेल्या स्व-जाणिवेमुळे त्याच्या ठिकाणी हे निर्णयस्वातंत्र असते. स्व-जाणीव असणे म्हणजे स्वतंत्र असणे.

माणूस स्वनिहित (in itself) आणि स्वहेतुक (for itself) ह्या दोनही गोष्टी एकत्रितपणे असू शकत नाही. तसे असण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजे तार्किक दृष्ट्या अशक्य असणाऱ्या गोष्टी प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करणे. वस्तूंच्या ठिकाणी असलेले परिपूर्णत्व आपण मिळविले तरी ते निरुपयोगी आहे, कारण आपल्याला त्याची जाणीव नसणार. आपल्या ठिकाणी असलेली जाणीव आपल्याला महत्त्वाची वाटत असेल, तर आपल्या अपूर्णत्वाविषयी आपण असंतुष्टता व्यक्त करणे योग्य ठरणार नाही.

माणूस अनेकदा ह्या दोन्ही गोष्टी मिळविण्यासाठी धडपड करताना आढळतो. ही एक निरर्थक आसक्ती (passion) आहे. ह्या दोन्ही गोष्टी मिळविण्याची आस दाबून टाकणे कठीण आहे हे खरे. ईश्वर ह्या संकल्पनेमध्ये 'पूर्णत्व' आणि 'जाणीव' ह्या दोन्ही गोष्टी अंतर्भूत आहेत. परंतु ह्या दोन गोष्टी एकत्रित करण्यात अंतर्गत तार्किक विसंगती दडलेली आहे आणि त्यामुळे ईश्वर अस्तित्वात नाही, असेच म्हणावे लागेल.

माणूस ह्या अशा परिस्थितीला जखडलेला आहे. म्हणूनच तो वैफल्यग्रस्त आहे. माणूस स्वतंत्र आहे, हे अटळ दुर्दैवच म्हटले पाहिजे. (Man is condemned to be free.) परंतु ह्यातून माणसाच्या हाती एक मौलिक

गोष्ट मिळते. आपल्या व्यक्तिमत्त्वाची घडण करण्याची क्षमता त्याच्या ठिकाणी निर्माण होते. आपल्या भविष्यकाळाचे नियमन तो करू शकतो.

सार्त्रने आणखी दोन संकल्पनांमध्ये भेद करून हाच निष्कर्ष काढलेला आढळतो. 'सार' (essence) आणि 'अस्तित्व' ह्या दोन संकल्पनांची पारंपरिक तत्त्वज्ञानात बरीच चर्चा झालेली आढळते. ह्या दोन संकल्पनांना एक वेगळेच वळण देऊन सार्त्रने जड वस्तूंचे सार त्यांच्या अस्तित्वापूर्वीच निश्चित झालेले असते, असे मत मांडले. परंतु माणसांच्या बाबतीत मात्र त्यांचे 'अस्तित्व' त्यांचे 'सार' निश्चित होण्याच्या आधीच वास्तवात येते. माणूस प्रथम अस्तित्वात येतो - - जन्म घेतो. नंतर आपल्याला लाभलेल्या निर्णयस्वातंत्र्याच्या साहाय्याने परिस्थितीला अनुरूप अशा विविध उपलब्ध पर्यायांतून निवड करून आपले व्यक्तिमत्त्व घडवू शकतो.

सार्त्रच्या मते मूलभूत, सारभूत, सार्वत्रिक असे कोणतेच निश्चित स्वरूपाचे गुणधर्म अस्तित्वात नाहीत. पारंपरिक विचारवंतांच्या मते व्यक्तिमत्त्वाचे निश्चित असे, परिस्थितीनुसार न बदलणारे जन्मजात गुणधर्म असतात. सार्त्रच्या मते माणसाचे सार्वत्रिक रूप अस्तित्वातच नाही. माणूस म्हणून आपल्यापुढे अनंत 'संभाव्यता' विखुरलेल्या असतात. जागृत स्वरूपाची जाणीव आणि निर्णयस्वातंत्र्य ह्या दोन गोष्टी लाभल्यामुळे विश्वात आपले एक अद्वितीय असे स्थान आहे.

आपणच आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचे शिल्पकार असल्यामुळे आपल्या कृतींचे उत्तरदायित्वही आपणच स्वीकारावयास हवे. आपण अपयशी ठरल्यास बाह्य परिस्थितीतील कोणत्याही घटकांना आपण त्यासाठी जबाबदार धरू शकत नाही. भूतकाळातील आपल्या कृतींना आणि भविष्यकाळातील निर्णयांना आपणच जबाबदार असतो.

सार्त्रने स्वातंत्र्याच्या कल्पनेचे विश्लेषण अपारंपरिक पद्धतीने केलेले आढळते. आपल्याला निवड करण्याचे, निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य असले तरी निवड न करण्याचे, निर्णय टाळण्याचे मात्र स्वातंत्र्य नाही. आपले सार निश्चित होण्यापूर्वीच आपण अस्तित्वात आलेले असतो. व्यक्तिमत्त्वघडणीची प्रक्रिया म्हणजे निर्णय घेण्याची प्रक्रिया. अस्तित्व आणि सार ह्यांतील भेद स्पष्ट करण्यासाठी सार्त्रने सुरीचे उदाहरण दिले. सुरी ही वस्तू अस्तित्वात येण्यापूर्वीच तिचे सारस्वरूप निश्चित केलेले असते. त्या स्वरूपानुसार तिची घडण केली जाते. परंतु माणसांच्या व्यक्तिमत्त्वघडणीपूर्वी त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे सार निश्चित रूपात ठरलेले नसते. ते त्यांना निर्णयस्वातंत्र्याच्या साहाय्याने घडवावे लागते. निर्णय घेतल्यानंतर त्यानुसार कृतिशील असणेही आवश्यक असते. बघ्याची भूमिका घेऊन आराम करणे शक्य नाही. तसे केल्याने जीवनातील समस्या सुटत नाहीत. अतिशय धीटपणे जीवनातील समस्यांना सामोरे जाणे आवश्यक आहे. सार्त्रच्या तत्त्वज्ञानाचे वर्णन कृतिशीलतेचे तत्त्वज्ञान असे करता येईल.

निर्णय घेण्याच्या कृतीत विविध पर्यायांतून निवड करण्याची कृती अंतर्भूत आहे. निवड करताना अनंत पर्यायांतून काही पर्यायांचा स्वीकार केला जातो. अर्थातच काही पर्याय नाकारले जातात. परंतु ही निवड करण्याची प्रक्रिया कार्यरत होण्यासाठी काही मूल्यव्यवस्था मार्गदर्शक तत्त्व म्हणून स्वीकारावयास हवी. ह्या ठिकाणी महत्त्वाचा प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की, ही मूल्ये आपणास कोठून मिळतात? ह्या प्रश्नाला कोणताच अस्तित्ववादी तत्त्ववेत्ता समाधानकारक उत्तर देऊ शकलेला नाही. त्यांच्या मते ह्या प्रश्नाचे पारंपरिक ठशाचे उत्तर देणे शक्य नाही. कारण नैतिक संघर्षाला तोंड देताना व्यक्तीपुढे मूल्याचे कोणतेच बाह्य स्रोत उपलब्ध नसतात. आपल्या कृतींचे समर्थन बाह्य परिस्थितीतील घटकात शोधणे विकृत श्रद्धा (bad faith) आहे. ईश्वर नाहीसा झाल्यामुळे नैतिकतेचे वस्तुनिष्ठ अधिष्ठान डळमळीत झाले. ईश्वर अस्तित्वात नसेल तर आपल्या कृतींना फक्त आपणच जबाबदार असतो. आपण ज्या विश्वात राहतो ते विश्व निर्हेतुक आहे आणि आपले अस्तित्व अर्थशून्य आहे. म्हणून आपल्या जीवनात आपल्यालाच मूल्ये निर्माण करून ते अर्थपूर्ण करावे लागते.

अस्तित्ववादी सिद्धान्ताचे विश्लेषण करताना सार्त्र दाहक अस्वस्थता (anguish) ह्या आणखी एका संकल्पनेचा उपयोग करतो. आपण एखाद्या पोकळीत

जीवन जगत नाही. आपल्याभोवती आपल्यासारखीच इतर माणसेही वावरत असतात. आपण कृतिशील असताना इतर माणसांना आपल्याबद्दल काय वाटत असेल, ह्याचा विचारही आपल्या डोक्यात असतो. आपल्या निर्णयाला वस्तुनिष्ठ संदर्भ नसतो हे खरे असले, तरी आपल्या निर्णयांचा आणि कृतींचा इतरांवर परिणाम होत असतो, हे नाकारता येणार नाही. म्हणूनच माणूस स्वतःच आपल्या कृत्याला जबाबदार असतो असे आपण म्हणतो. ह्याचा अर्थ फक्त त्याच्या स्वतःपुरतेच हे उत्तरदायित्व किंवा जबाबदारी असते असे नव्हे; तर त्याच्या कृतीचे परिणाम इतरांवरही होत असतात, हे त्याने लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. आपल्या कृतींचे आणि निर्णयांचे उत्तरदायित्व केवळ आपल्या स्वतःपुरतेच मर्यादित नाही; तर त्याने इतरांचाही विचार करणे आवश्यक आहे. कोणतीही कृती करताना इतरांशी आपण जबाबदारीच्या बांधिलकीमुळे सुबंधित आहोत. ह्यामुळेच दाहक अस्वस्थता निर्माण होते. पेट्रोस्यान ह्यांनी अस्तित्ववाद्यांच्या ह्या भूमिकेवर टीका करताना असे म्हटले की, उत्तरदायित्वाच्या ह्या तार्किक स्पष्टीकरणामुळे रॉकफेलर आणि बेकार कामगार, गुन्हेगार आणि गुन्हेगारीचा बळी ह्यांना एकाच मापाने जोखले जाईल. पेट्रोस्यान ह्यांचा अस्तित्ववादावरील मुख्य आक्षेप हा की, आपल्या कृतींचे नैतिक समर्थन त्यांना योग्य पद्धतीने देता आलेले नाही.

आपल्या कृतीच्या उत्तरदायित्वाचा विचार करताना इतरांच्या अस्तित्वाचे, त्यांच्यावर आपल्या कृतीच्या होणाऱ्या परिणामांचे भान राखणे हे अस्तित्ववाद्यांनी महत्त्वाचे मानलेले आहे. त्यामुळेच आपल्या स्वातंत्र्यात इतरांना सहभागी करून घेणे महत्त्वाचे आहे ह्या मुद्द्यावर त्यांनी भर दिलेला आढळतो. मानवी जीवन म्हणजे अस्तित्वासाठी चाललेला संघर्ष. हे जीवन कालाच्या मर्यादित चौकटीत राहून जेवढ्या परिपूर्णतेने जगता येईल, तेवढ्या परिपूर्णतेने जगण्याचा प्रयत्न माणूस करीत असतो. हे करीत असतानाच तो अनेक अनुभव आत्मसात करीत असतो. अनेक प्रकारच्या भावनाही व्यक्त करीत असतो. माणसाच्या ह्या प्रयत्नांची कदर करणे, त्यांचा आदर राखणे आवश्यक आहे. माणसाची जाणीव जिवंत असेपर्यंत त्याचे हे प्रयत्न चालूच राहणार. ज्या क्षणी ही जाणीव विझेल, त्या क्षणी आपले अस्तित्वच पुसले जाईल. आपण अ-सत् (non-being) होऊ. जीवन म्हणजेच जाणीव.

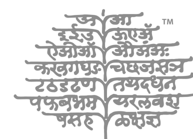
आपल्या अस्तित्वाची मर्यादा अधिकाधिक वाढवून आपले जीवन अर्थपूर्ण करण्याचा प्रयत्न आपण करावयास हवा. मौल्यवान कृतींचा शोध घेणे निरर्थक आहे. कारण कोणत्याच गोष्टीमध्ये वस्तुनिष्ठ मूल्य नसते. आपण विशिष्ट कृतींची निवड केल्यामुळे त्यांना मूल्य प्राप्त होते. आपली मुक्तपणे केलेली निवड आपले सार केवळ स्पष्ट करीत नाही तर त्याचे वर्धन करते. मानवी अस्तित्व ही एक सातत्याने घडणारी सृजनशील प्रक्रिया आहे. तिचे स्वरूप आणि संबंधित प्रक्रिया केवळ तार्किक युक्तिवादाने समजणे शक्य नाही.

स्वातंत्र्य हा माणसाचा अंगभूत गुणधर्म असल्यामुळे तो कधीकधी बंधनात असतो आणि कधीकधी मुक्त असतो, असे म्हणणे अयोग्य आहे. तो पूर्णपणे आणि सदैव मुक्त असतो.

मानवी अस्तित्व हे सतत भविष्याचा वेध घेत असते. भूत आणि वर्तमानाच्या पलीकडे जाऊन आपल्या आकांक्षापूर्तीचा मार्ग तो शोधीत असतो. अर्थात ह्या आकांक्षा अपरिवर्तनीय नसतात. मुक्तपणे विविध पर्यायांतून निवड करीत असताना आजूबाजूच्या विविध घटनांचा अर्थ जाणून घेण्याचा प्रयत्नही होत असतो. अर्थविवरणाची प्रक्रिया ही एक वैयक्तिक व्यक्तिनिष्ठ अशी प्रक्रिया असते. म्हणूनच ह्या अर्थविवरणाच्या प्रक्रियेतून व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाचा गाभा लक्षात येतो. अर्थविवरणाच्या ह्या प्रक्रियेतून स्व-प्रतिमा स्पष्ट होते. ह्या प्रक्रियेतून स्वतःमध्ये असलेल्या सुप्त क्षमतांची जाणीव व्यक्तीला होते.

आपल्या 'अस्तित्ववाद आणि मानववाद' ह्या दीर्घ निबंधात सार्त्रने अस्तित्ववादावर घेतल्या गेलेल्या विविध आपेक्षांना उत्तरे देण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. आपल्या अस्तित्ववादी सिद्धान्ताचे समर्थन करताना त्याने आपली तत्त्वज्ञानीय भूमिका स्पष्ट केलेली आहे.

अस्तित्ववादी भूमिकेवर घेतले गेलेले आक्षेप संक्षेपाने पुढीलप्रमाणे मांडता येतील –





अस्तित्ववादी हे लोकांनी नैराश्यग्रस्त शांततेत रहावे, अशी अपेक्षा करतात. त्यांच्या विश्लेषणात कोणत्याच समस्यांना कायमस्वरूपी उत्तर सापडत नाही. त्यांचे तत्त्वज्ञान चिंतनात्मक स्वरूपाचे आहे. परंतु चिंतन करणे ही चैनीची गोष्ट आहे. त्यामुळे अस्तित्ववाद अभिजनांचे तत्त्वज्ञान ठरते, असा आरोप साम्यवाद्यांनी केलेला आहे.

अस्तित्ववादी मानवाच्या अध:पतनावर भर देतात. मानवी जीवनातील दु:खी, निराशाजनक, काळोख्या बाजूंची चर्चा त्यांना अधिक महत्त्वाची वाटते. जीवनातील सुंदर, दिमाखदार घटनांकडे त्यांचे लक्ष जात नाही. मानवी जीवनाच्या आशादायी बाजूकडे ते दुर्लक्षच करतात.

अस्तित्ववादी मानवी जीवनातील एकसंधतेकडे क्रियाशील दृष्टिकोणातून बघत नाहीत. माणसाकडे एक अलग, एकांडा घटक म्हणून बघितले जाते. साम्यवाद्यांच्या मते ह्याचे मुख्य कारण म्हणजे अस्तित्ववादी माणूस म्हणजे संपूर्ण व्यक्तिनिष्ठ घटक आहे, असे मानतात. देकार्तचा 'मी विचार करतो' (Cogito) हा त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा आरंभबिंदू आहे. म्हणून मार्क्सवादी विचारवंतांनी सार्त्रचे तत्त्वज्ञान म्हणजे 'व्यक्तिनिष्ठतेचा आनंदोत्सव' (Carnival of subjectivity) आहे, अशी टीका केलेली आहे.

ख्रिश्चन धर्मीयांनी केलेल्या टीकेचा रोख अस्तित्व-वाद्यांच्या निरीश्वरवादावर आहे. ईश्वराला नाकारून त्यांनी नीतिमत्तेचे अधिष्ठानच हिरावून घेतलेले आहे. त्यामुळे प्रत्येकाला आपणास हवे ते करण्याची जणू मुभाच मिळालेली आहे. त्यामुळे इतरांच्या वर्तनाचा, ते चुकीचे, अनैतिक असले तरी, निषेध करण्याचा अधिकार माणसाने गमावला आहे. अशा अवस्थेत नैतिक मूल्ये विरून जाणे साहजिक आहे.

अस्तित्ववाद ह्या संकल्पनेचे विश्लेषण करताना सार्त्रने अस्तित्ववादाच्या दोन आविष्कारांत भेद केलेला आहे. जॅस्पर्स आणि गॅब्रिएल मार्सेल ह्यांनी पुरस्कारिलेला अस्तित्ववाद ख्रिश्चन धर्मावर श्रद्धा असणारा आहे. हायडेगर आणि फ्रेंच अस्तित्ववादी (ज्यांत त्याचा स्वत:चा अंतर्भाव आहे,) निरीश्वरवादी आहेत. ह्या सर्वांमध्ये असलेला साधारण विचार म्हणजे 'अस्तित्व' हे 'सार'च्या पूर्वीचे वास्तव आहे. व्यक्तिनिष्ठता हा ह्या सर्व विचारवंतांचा आरंभबिंदू आहे.

व्यक्तिनिष्ठता म्हणजे निश्चित काय? 'सार' आणि 'अस्तित्व' ह्या संकल्पनांच्या माध्यमातून सार्त्र व्यक्तिनिष्ठता ह्या संकल्पनेचे विश्लेषण करतो. एखादा कारागीर कागद कापण्यासाठी सुरी बनवितो, त्या वेळी ह्या सुरीच्या स्वरूपाविषयी, साराविषयी पूर्ण कल्पना त्याच्या मनात असते. ह्या वस्तूचा उपयोग काय, ह्याचीही त्याला पूर्ण माहिती असते. वस्तूचे हे 'सार' ती वस्तू 'अस्तित्वात' येण्याआधीचे वास्तव असते.

पारंपरिक तत्त्ववेत्त्यांच्या मते ईश्वर हाही एक कारागीर आहे आणि तो मानवाचा निर्माता आहे; कारण मानव म्हणजे काय, हे मानवाचे 'सार' ईश्वराच्या मनातील वास्तव होते. निरीश्वरवादाचा उदय झाल्यानंतर ईश्वराची कल्पना नष्ट झाली; परंतु 'सार' सिद्धान्त नाकारला गेला नाही. म्हणून अशीच समजूत स्थिर झाली की, प्रत्येक माणूस हा 'माणूस' ह्या एका साधारण संकल्पनेचे उदाहरण आहे.

सार्त्र ईश्वर ही संकल्पना नाकारतो. परंतु ईश्वर अस्तित्वात नसला तरी जगात एक गोष्ट अशी आहे की, जिच्या बाबतीत 'अस्तित्व' हे पूर्वीच्या 'सारा'चे वास्तव असते. आणि हे वास्तव म्हणजे 'माणूस'. हायडेगर ह्याला मानवी अंतिम सत्य म्हणतो. माणूस अस्तित्वात येण्यापूर्वी त्याची निश्चित अशी व्याख्या करता येत नाही. एका अर्थी तो अव्याकृत आहे; कारण मूलत: माणूस 'शून्य' आहे. माणसाला निश्चित स्वरूप नाही; कारण ह्या स्वरूपाची संकल्पना निश्चित करणारा ईश्वर अस्तित्वात नाही.

माणूस स्वत:ला जे काही घडवील, तेच त्याचे सार. ह्या विशिष्ट मतामुळेच अस्तित्ववादावर व्यक्तिनिष्ठतेचा– व्यक्तिकेंद्रितेचा– आरोप केला गेलेला आहे. अस्तित्ववादाच्या भूमिकेचे समर्थन करताना सार्त्र आवर्जून सांगतो की, व्यक्तिनिष्ठता ह्याचा अर्थ माणसामध्ये श्रेष्ठ दर्जाची आत्मप्रतिष्ठा असते. अशी आत्मप्रतिष्ठा दगड किंवा टेबल ह्यांच्यात नसते. माणूस प्रथम अस्तित्वात येतो आणि नंतर आपल्या भविष्यकाळाविषयी विचार करतो. स्वत्वाची जाणीव असलेला माणूस म्हणजे

शेवाळ्याचा थर (a patch of moss), कचरा (a piece of garbage) किंवा फुलकोबी नव्हे.

सर्व प्रकारच्या बाह्य नियंत्रणांतून मुक्त असलेला स्वायत्त माणूस नैतिक मानदंडही इतर कोणत्याही बाह्य घटकांचा विचार न करता निर्माण करतो. परंतु ह्या संदर्भात सार्त्र असेही म्हणतो की, त्याच्या प्रत्येक कृतीचा संबंध समाजातील इतर व्यक्तींचे हेतू, त्यांच्या आशा-आकांक्षा आणि एकूण जीवन ह्यांच्याशी जोडलेला असतो. म्हणूनच माणूस स्वतःच्या कृतीचा केवळ स्वतःपुरताच नव्हे तर संपूर्ण समाजाच्या संदर्भात उत्तरदायी असतो.

सार्त्रच्या ह्या भूमिकेवर पेट्रोस्यान ह्यांनी कडक टीका केलेली आहे. सार्त्रच्या व्यक्तिकेंद्रित निर्णय-स्वातंत्र्याच्या कल्पनेत कोणत्याच बाह्य घटकांचा आणि म्हणून इतर व्यक्तींचा समावेश करता येणे शक्य नाही. नैतिक नियमांचे निकष कसे ठरविणार? अर्थात ह्या भूमिकेमुळे व्यक्तीला एकप्रकारचा आत्मविश्वास प्राप्त होतो. आपण घेतलेला निर्णय इतरांसाठीही चांगलाच आहे ही ठाम समजूत बाळगल्यानंतर आपले काही चुकते आहे की काय, अशी हुरहुर मनात बाळगण्याचे कारण नाही. परंतु अशी भूमिका स्वीकारल्यास माणूस बेमुर्वतपणे, बेछूटपणे वागण्याचा धोका असतो. सार्त्रने ह्या संभाव्य धोक्याचा विचार केलेला आहे.

आपल्या कृतीचा विचार करताना इतरांचा संदर्भ हे दाहक अस्वस्थतेचे मूळ आहे. विशिष्ट निर्णय घेताना आपण एका पर्यायाची निवड करतो. ही निवड इतरांच्या जीवनावर परिणाम करणारी असते. आणि त्यातूनच दाहक अस्वस्थता निर्माण होते. परंतु ह्या दाहक अस्वस्थतेमुळे आपण निष्क्रिय बनत नाही. ही दाहक अस्वस्थता आपल्या कृतीचा एक अविभाज्य घटक असतो.

हायडेगरने ज्याचे एकाकीपणा (forloneness) म्हणून वर्णन केलेले आहे, ती अवस्था म्हणजे ईश्वराचे अस्तित्व नाकारल्यामुळे आपल्या कृतींच्या आणि निर्णयांच्या परिणामांना एकमेव आपणच जबाबदार आहोत ही जाणीव. ह्या संदर्भात सार्त्रने एक महत्त्वाचा मुद्दा विशद केलेला आहे. ईश्वराला नाकारूनही काहीही न गमावता धर्मनिरपेक्ष नीतिशास्त्राचा पुरस्कार करणाऱ्या विचारवंतांना अस्तित्ववाद्यांचा विरोध आहे. ह्या संदर्भात सार्त्रच्या टीकेचा रोख १८८० मध्ये फ्रेंच शिक्षकांनी सुरू केलेल्या चळवळीकडे आहे. ह्या चळवळीमागील विचाराचा ओघ असा की, ईश्वर हा अभ्युपगम निरुपयोगी आहे आणि म्हणून त्याचा त्यागच केला पाहिजे. परंतु नीतिशास्त्राला काही मूल्यांचा आधारभूत पाया आवश्यक आहे. ही मूल्ये अनुभवपूर्व (a priori) म्हणूनच स्वीकारावयास हवीत. ही मूल्ये एका स्वतंत्र, स्वर्गीय अशा विश्वात अस्तित्वात असतात. ईश्वराला नाकारून मूल्यांना वस्तुनिष्ठ अधिष्ठान मिळवून देण्याचा हा प्रयत्न अस्तित्ववाद्यांना मान्य नाही.

ईश्वराला नाकारल्यामुळे मूल्यांचे अधिष्ठानही नष्ट होते आणि त्यामुळे अस्तित्ववाद्यांच्या मनातही नैराश्याची भावना निर्माण झालेली आहे. परंतु ह्या परिस्थितीकडे धीटपणे बघून हे मान्य करावयास हवे की, मूल्ये ही परस्पर मानवी संबंधांतून निर्माण होतात. मूल्ये ही मानवनिर्मितच आहेत. आपल्याकडे असलेल्या निर्णयस्वातंत्र्यामुळे आपल्या कृतीचे कटू परिणाम आपण कोणत्याही बाह्य घटकांवर लादू शकत नाही. कर्ता म्हणून माणूस एकटाच ह्या परिणामांना उत्तरदायी असतो. ईश्वर नाकारल्यामुळे अनेक बाबतींत असलेला आधारच नष्ट झाला आहे आणि आपण ह्या विश्वात एकटे आहोत हे वास्तव पचविणे माणसास कठीण वाटत असले, तरी ते अटळ आहे.

हा विचार मांडताना सार्त्र म्हणतो की, माणूस अटळ अशा दुर्दैवाने मुक्त (condemned to be free) आहे; कारण त्याने स्वतःला निर्माण केलेले नाही. तो जगात आल्यानंतर 'अस्तित्व' आणि ह्या अस्तित्वाबरोबर निर्णयस्वातंत्र्य व आपल्या कृतीचे उत्तरदायित्व ह्या दोन्ही गोष्टी त्याच्यावर लादल्या जातात. त्याच्या समोरील भविष्यकाळ हा निराकारच असतो. आपल्या कृतींमधून अशा निराकार भविष्याला पकडण्याचाच जणू तो प्रयत्न करीत असतो आणि म्हणूनच तो एकाकी (forlone) असतो.

एकाकी मानवाची ही दाहक अस्वस्थता स्पष्ट करण्यासाठी सार्त्र आपल्या एका विद्यार्थ्यापुढे उभ्या असलेल्या समस्येचे उदाहरण देतो. फ्रेंच फोर्सेसमध्ये

जाण्याची तीव्र इच्छा असलेल्या त्या विद्यार्थ्यांपुढे एक पेच निर्माण होतो. त्याच्या आईला त्याच्या वडिलांनी अतिशय बेपर्वा वृत्तीने त्रास दिलेला असतो. थोरल्या मुलाच्या मृत्यूमुळे ती अतिशय दुःखी असते. स्वाभाविकच ह्या मुलाने आपल्याजवळ रहावे असे तिला वाटते. ह्या उदाहरणाचे अधिक विश्लेषण करताना सार्त्र म्हणतो की, जीवनातील प्रत्यक्ष समस्यांशी मुकाबला करताना ख्रिश्चन नीतिशास्त्र किंवा कांटचे नीतिनियम ह्यांपैकी कशाचाच मार्गदर्शन होण्यासाठी उपयोग नसतो. सैद्धांतिक पातळीवर पुरस्कार केली गेलेली मूल्ये ही अतिशय संदिग्ध असतात. सिद्धान्तस्वरूपात मांडली जात असताना साहजिकच त्यातून प्रत्यक्ष व्यवहारातील अनेक तपशील गळतात. त्यामुळे निर्णय घेताना माणसाला आपल्या अंतर्भूत प्रेरणांवरच विश्वास ठेवावा लागतो. शेवटी माणसाच्या भावनाच श्रेष्ठ ठरतात. परंतु भावनांचे मूल्य कसे ठरविणार? भावनांचे मूल्य निश्चित करण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे भावनांचा पाठिंबा असलेली कृती प्रत्यक्षात आणणे. एखाद्या कृतीच्या साधकबाधक स्वरूपाचा विचार करून विशिष्ट परिस्थितीत निर्णय घेऊन त्यानुसार आपल्या भविष्याला आकार देण्याचा निश्चय करणे ही पूर्णपणे वैयक्तिक निवड आहे.

अनेकदा आपल्या अपेक्षेप्रमाणे भविष्यातील घटना घडतही नाहीत. परंतु म्हणून निराश होऊन निष्क्रिय होणे योग्य नाही. आपले उद्दिष्ट गाठण्यासाठी अविरतपणे प्रयत्न करणे हीच माणसाची सारभूत प्रवृत्ती आहे.

अस्तित्ववाद्यांचे असे निरीक्षण आहे की, त्यांच्या मानवी व्यक्तिमत्त्व व मानवी कृती ह्यांच्या विश्लेषणाची लोकांना भीती वाटते. ह्याचे कारण स्पष्ट आहे. आपणास हवा तो निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य व्यक्तीला बहाल केले की, केलेल्या कृतीचे उत्तरदायित्वही त्याला आपल्या खांद्यावर पेलावे लागते. साधारणतः ह्याच गोष्टीची सर्वसामान्य माणूस धास्ती घेतो. आपल्या अपयशाला परिस्थिती, इतर व्यक्ती, आपले नशीब जबाबदार आहे, अशीच प्रवृत्ती साधारणतः लोकांमध्ये आढळते. आपल्यामधील सुप्त गुणांना प्रतिकूल परिस्थितीमुळे, इतर लोकांनी निर्माण केलेल्या अडथळ्यांमुळे वाव मिळत नाही, असे म्हणणाऱ्या लोकांवर अस्तित्ववादी पळपुटेपणाचा आरोप करतात. प्रतिकूल परिस्थितीला धैर्याने तोंड देणे म्हणजेच आपल्या खऱ्या स्वरूपाचा आविष्कार करणे होय. हे सत्य असले तरी कटू आहे.

उत्तरदायित्वाचे विश्लेषण करणे ही नीतिशास्त्रातील एक प्रमुख समस्या आहे. निर्णयस्वातंत्र्य ह्या संकल्पनेची चर्चा अस्तित्ववादी तत्त्वज्ञानात पुनःपुन्हा केली गेलेली आहे. निरीश्वरवादाचा पुरस्कार करणारे अस्तित्ववादी विचारवंत कोणत्याही स्वरूपाचा नियतवाद स्वीकारीत नाहीत. कोणताही बाह्य घटक निर्णयस्वातंत्र्याला रोखू शकत नाही, हा अस्तित्ववादी विचारातील मुख्य मुद्दा आहे. त्यामुळेच ते निसर्गातीत तत्त्व, चैतन्यवादी सिद्धान्त नाकारतात. मार्क्सचा भौतिकवादी सिद्धान्तही ते नाकारतात. वॉट्सनचा व्यक्तिमत्त्वघडणीतील बाह्य परिस्थितीला सार्वभौमत्व देणारा सिद्धान्त ते पूर्णपणे नाकारतात.

अस्तित्ववाद्यांचे मानवी प्रकृतीचे विश्लेषण वाचताना पिको देला मिरांदोला ह्यांच्या विचारांची आठवण येते. मानवी प्रतिष्ठेसंबंधी लिहिताना पिकोने केलेल्या निरीक्षणात असे म्हटलेले आहे, की देवाने माणसाला सांगितले की तुला हवे असल्यास तू जनावराच्या पातळीवर उतरू शकतोस किंवा देवासारखे वागू शकतोस. स्वतःचा विकास व प्रगती करून घेण्याची क्षमता मी तुला बहाल केलेली आहे.

अस्तित्ववादी डॉ. फ्रॉइड ह्यांची अबोध मनाची संकल्पनाही स्वीकारीत नाहीत. फ्रॉइड ह्यांच्या नियतवादी मानसशास्त्रीय विश्लेषणात 'निर्णय-स्त्रातंत्र्य' ह्या संकल्पनेला स्थान नाही. जाणीवपूर्ण निर्णयस्वातंत्र्य हा अस्तित्ववादी विचारप्रणालीचा गाभा आहे.

साधारणतः मानवी वर्तनाचे स्पष्टीकरण करताना मानवी वर्तनाचे स्वरूप वस्तुनिष्ठ परिस्थिती व व्यक्तिनिष्ठ प्रेरणा ह्यांमुळे निश्चित होते, असे समजले जाते. सार्त्र दोन्ही पर्याय अमान्य करतो. वस्तुनिष्ठ परिस्थितीची जाणीव ही आपल्या उद्दिष्टांशी संबंधित असते. आपण निर्णयस्वातंत्र्याच्या आधाराने ही उद्दिष्टे ठरवीत असतो. ह्या उद्दिष्टांनुसार वस्तुनिष्ठ परिस्थितीचा

अनुक्रमणिका

अर्थ लावीत असतो. आपल्या व्यक्तिनिष्ठ भावनासुद्धा आपण त्यांना किती महत्त्व देतो त्यानुसार प्रेरणा म्हणून कार्यरत होऊ शकतात. जाणीव म्हणजेच निर्णयस्वातंत्र्य. जाणीव म्हणजे बाह्य वस्तुनिष्ठ विश्वाचे प्रतिबिंब नव्हे. माणूस ज्या विश्वात जगतो, त्या विश्वाचे स्वरूप म्हणजे त्याने त्या विश्वाचा लावलेला विशिष्ट अर्थ होय. म्हणून माणूस ज्या विश्वात जगतो, ते विश्व ही त्याची निर्मिती असते. म्हणूनच ह्या विश्वात जगत असतानाच माणूस अतीताचा वेध घेत असतो, असे आपण म्हणू शकतो.

माणूस मुक्त असल्यामुळे भविष्याविषयी आपण निश्चित विधान करू शकत नाही. अर्थात तुम्ही तुमच्यासाठी निर्णय घेण्याची मुभा इतरांना दिलीत, तर मात्र कदाचित तुमच्या भविष्याविषयी निदान करणे सोपे होईल. परंतु अशा प्रकारचे वर्तन म्हणजे 'स्वातंत्र्यापासून पलायन' आहे, असे मत अस्तित्ववाद्यांनी नोंदविले आहे. ज्यांना आपल्यावरील जबाबदारी टाळावयाची आहे व आरामात आयुष्य जगावयाचे आहे, अशा व्यक्ती ह्या पद्धतीने वर्तन करतात. ह्यामुळे आयुष्य सुखकारक होत असले, तरी अस्तित्वाचा खरा अर्थ हातातून निसटून जातो.

अस्तित्ववाद्यांनी स्वनिहित (Being-in-itself) आणि स्वहेतुक (Being-for-itself) किंवा 'सार' आणि 'अस्तित्व' ह्यांमध्ये भेद करून सत्ताशास्त्रीय समस्येला स्पर्श केलेला असला, तरी त्यांच्या जिव्हाळ्याचा विषय 'माणूस' हाच आहे. माणसाच्या इच्छा-आकांक्षा, त्याचे स्वातंत्र्य, त्याचे नैतिक उत्तरदायित्व, ज्या जगात तो जगतो त्या जगाचा त्याने लावलेला अर्थ, आपल्या भावनांना तो देत असलेले महत्त्व, इतर माणसांबरोबरचे त्याचे वर्तन इ. गोष्टींना अस्तित्ववादी महत्त्व देतात.

साधारण 'माणूस' ह्यापेक्षा विशिष्ट 'व्यक्ती' असलेला माणूस त्यांना अधिक महत्त्वाचा वाटतो. विविध मूल्यांनी माणूस हा भौतिक जड विश्वापेक्षा अधिक महत्त्वाचा आहे, असे त्यांचे मत आहे. व्यक्तिकेंद्रित मानवी विश्वाहून भिन्न विश्व अस्तित्वातच नाही, ही त्यांची भूमिका आहे.

अशा प्रकारच्या मानवकेंद्रित दृष्टिकोणामुळेच अस्तित्ववाद हा मानववादाचा अव्वल आविष्कार आहे, असा त्यांचा दावा आहे.

अनुक्रमणिका

लोकायतदर्शन : धर्म आणि विज्ञान

विठ्ठल दहिफळे

प्राचीन भारताच्या वैचारिक इतिहासात लोकायतदर्शनाचे स्थान अत्यंत महत्त्वाचे आहे. 'जडवाद' आणि 'चेतनवाद' असे दोन स्वतंत्र प्रवाह भारतीय तत्त्वचिंतनपरंपरेत आढळून येतात. लोकायतदर्शन किंवा चार्वाकदर्शन या नावाने प्रसिद्ध असलेली तत्त्वचिंतन-परंपरा यांपैकी जडवादाचे प्रतिनिधित्व करते. 'जडवाद' हे विज्ञानाचेच एक व्यवच्छेदक लक्षण असल्याकारणाने सदरील निबंधात लोकायतिकांच्या दार्शनिक भूमिकांतील वैज्ञानिक दृष्टिकोणाचा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'धारणात धर्मः' या अर्थाने धर्माकडे पहावयाचे झाल्यास सुमारे तीन-चार हजार वर्षांपूर्वी लोकायतिकांनाही स्वतंत्र जीवनदृष्टी होती, आचार-विचार होते, समाजाच्या भल्याचा विचारही त्यांनी केला होता; परंतु वैदिक दर्शने किंवा पुढील काळात त्याची प्रतिक्रिया म्हणून विकास पावलेल्या बौद्ध-जैनादिक अवैदिक दर्शनांप्रमाणे लोकायतिकांनी विश्वनिर्मितीचे आदिकारण म्हणून चेतन तत्त्वाचा स्वीकार केला नाही. लोकायतदर्शन सोडले तर बाकी सर्वच दर्शने, या ना त्या स्वरूपात चेतनात्मतत्त्वाचे अस्तित्व स्वीकारतात. लोकायत किंवा चार्वाक हे पहिले असे बंडखोर आहेत, की जे वेदप्रामाण्य, ईश्वर, मोक्ष, पूर्वजन्म, पूनर्जन्म इत्यादी निःसंदिग्धपणे नाकारून इहलोकीय जीवन अधिक सुखमय कसे करता येईल, याचा प्राधान्याने विचार करतात. यामुळेच भारतातील झाडून साऱ्या वैदिक आणि अवैदिक दर्शनांनी लोकायतदर्शनांची कठोर निंदा, निर्भर्त्सना केली आहे. लोकायतिकांचा हा इहलोकपर धर्म समजून घेणे हादेखील सदरील निबंधाचा हेतू आहे.

प्राचीन भारतीय तत्त्वचिंतनाबद्दल काही गैरसमज जाणीवपूर्वक तर काही सोयीस्करपणे निर्माण करण्यात आले आहेत. आजही इतिहास म्हणजे राजेमहाराजांच्या व अलीकडे पंतप्रधान-अध्यक्षांच्या कारकिर्दी, लढाया, डावपेच इत्यादी कल्पना आपल्या डोक्यातून पूर्णतः गेल्या आहेत, असे म्हणता येत नाही. परंतु जाणकार मात्र इतिहासाकडे भूतकालीन जीवनाचे सर्वांगीण दर्शन या स्वरूपात पाहत असतात. लोकायतदर्शनाकडे प्राचीन भारताच्या वैचारिक इतिहासातील एक महत्त्वपूर्ण अध्याय म्हणून पाहिले पाहिजे. परंतु शोकांतिका ही आहे की, या दर्शनावर प्रकाश टाकू शकणारा एकही बीजग्रंथ आज उपलब्ध नाही. (अपवाद सदाशिव आठवले यांनी 'चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान' या ग्रंथात उल्लेखिलेला कोण्या जयराशीभट्टाचा चार्वाकमताजवळ जाणारा तत्त्वोपप्लवसिंहनामक ग्रंथ.) इ. स. च्या पूर्वकाळापासून ते तेराव्या-चौदाव्या शतकापर्यंत वैदिक-अवैदिक दर्शनांत खंडणासाठी म्हणून पूर्वपक्षाच्या रूपात लोकायत मतांचे विपुल उल्लेख आहेत. विरोधी मतांचे ते प्रामाणिक उल्लेख असल्याची शक्यता, आपल्या मतांच्या समर्थनासाठी अनेक वेळा कोलांट्या उड्या मारण्याची प्राचीनांची ऐतिहासिक सवय लक्षात घेता फारच कमी गृहीत धरावी लागते; पण त्याला इलाज नाही. जोवर मूळ बीजग्रंथ हाती लागत नाहीत, तोवर विरोधक दार्शनिकांवरच अवलंबून राहावे लागणार आहे. कौटिल्याचा अर्थशास्त्र ग्रंथ जसा २० व्या शतकाच्या प्रारंभी गवसला, तशी या संदर्भातही आशा धरायला हरकत नाही. त्यामुळेच प्राचीन समाजात 'लोकायतदर्शन' नावाची स्वतंत्र अशी कोणती विचारधारा अस्तित्वातच नव्हती येथपासून ते पुरंदर, जयराशीभट्ट, अजित केशकंबली आदी ऐतिहासिक चार्वाकमतकर्त्यांच्या नामोल्लेखापर्यंत परस्परविरोधी मतप्रवाह अस्तित्वात आहेत. (बौद्ध वाङ्मयाचे विवेचक ऱ्हीस डेव्हिड्स यांचे प्राचीन भारतात लोकायत नावाची कोणती विचारधारा अस्तित्वात नव्हती, हे मत आहे.) परंतु भारतातील सर्व दर्शनांना लोकायत मतांची दखल घ्यावी लागते, यातच त्याची ऐतिहासिकता स्पष्ट आहे.

२० व्या शतकातील सत्तरच्या दशकापर्यंत लोकायत-दर्शनावर भारतीय, पाश्चिमात्य अभ्यासकांनी खोलवर अभ्यास करून ग्रंथनिर्मिती केली, भरपूर चर्चा-चर्वणा झाली; परंतु अलीकडे सार्वजनिक चर्चाविश्वातून हा विषय जवळपास हद्दपार झाल्यासारखा आहे. ऐंशीच्या दशकात जन्मलेल्या पिढीला किमानपक्षी प्रवचनकार, कीर्तनकारांच्या तोंडून प्राचीन भारतात चार्वाकवादी म्हणून

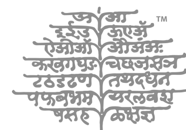




कोणीतरी भोगलोलुप, नतद्रष्ट मंडळी होती हे ऐकिवात आहे. आजच्या माहितीतंत्रज्ञानाच्या युगातील युवकांना तेवढे- देखील कानावर नसण्याचीच शक्यता अधिक आहे. विज्ञान हाच ज्यांचा श्वास आहे त्या आजच्या अर्वाचीनांना येथील प्राचीनांच्या उन्नत वैज्ञानिक दृष्टीचा परिचय करून देण्याची आवश्यकता म्हणूनच अधिक निर्माण झाली आहे. देवीप्रसाद चटोपाध्याय या बंगाली संशोधकाने लिहिलेल्या 'लोकायत' या जाडजूड ग्रंथात पहिल्यांदा गेल्या तीन-चार हजार वर्षांतील भारतीय समाजाच्या भौतिक जीवनाचा व.त्या संदर्भात झालेल्या तत्त्वचिंतनाचा ऐतिहासिक आणि तुलनात्मक दृष्टिकोणातून आढावा घेतल्यापासून लोकायतदर्शनाकडे ऐतिहासिक वस्तुनिष्ठपणे बघितले जाऊ लागले. तत्पूर्वी राधाकृष्णन, दासगुप्ता आदी मंडळींनी भारतीय तत्त्वज्ञानाचा बृहत् इतिहास लिहिण्याचा प्रयत्न केला खरा; परंतु विशुद्ध ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून विचार करण्याऐवजी पाश्चिमात्य अध्यात्मापेक्षा भारतीय अध्यात्मपरंपरा किती वरच्या दर्जाची, सूक्ष्म आणि तर्कशुद्ध होती हे दाखविण्याचीच प्रेरणा अधिक बलवत्तर होती.

भारतात मार्क्सवादाचा प्रचार आणि प्रसार जस-जसा होत गेला, तसतसा या विचारधारेच्या समर्थकांनी भारतीय भूमीला जडवाद परका नाही हे दाखविण्याचा पद्धतशीरपणे प्रयत्न केला आहे. कम्युनिस्ट पक्षाने या बाबतीत जरी थेट पुढाकार घेतला नसला, तरी मार्क्सवादी बुद्धिवादी आणि रॉयवाद्यांनी याकडे आपले लक्ष वेधले होतेच. रॉयचे भारतीय जडवादावरचे विवेचन आणि हरिप्रसादशास्त्री आणि दक्षिणारंजनशास्त्री यांचे लोकायतावरील प्रकाशित झालेले ग्रंथ या संदर्भात बोलके आहेत. दक्षिणारंजनाशास्त्री यांनी आपल्या 'ए शॉर्ट हिस्ट्री ऑफ इंडियन मटिरिॲलिझम ॲंड हिडॉनिझम' या ग्रंथात चार्वाकवादाचे नवदर्शन घडविताना चार्वाकांना भारतातील विज्ञाननिष्ठ भौतिकवादाचे (जडवादाचे) आद्य प्रवर्तक मानले आहे. अर्थात ही मांडणीदेखील विशिष्ट हेतुलक्षी अशीच आहे. महाराष्ट्रात देविप्रसादांचा ग्रंथ प्रकाशित झाल्यानंतर प्रा. सदाशिव आठवले, डॉ. आ. ह. साळुंखे, स. रा. गाडगीळ, उदय कुमठेकर आदींनी विवेचक लेखन केले आहे. परंतु यांतील बहुतेक मंडळी 'देविप्रसादाते वाट पुसत' अशी आहेत अपवाद केवळ प्राचार्य नरहर कुरुंदकरांचा आहे. स्वतंत्र ग्रंथ जरी कुरुंदकरांनी लिहिला नसला, तरी लेख आणि दीर्घ विवेचक प्रस्तावनांद्वारे देविप्रसादांच्या मांडणीतील रिकाम्या जागा भरून काढण्याचे महत्कार्य केले आहे. जी. थॉम्पसन्, प्रो. ऱ्हीस डेव्हिड्स, प्रो. ट्युशी, स्केरबाटस्की आदी पाश्चिमात्य संशोधक लेखकांची मांडणीही उद्बोधक आहे.

आजपर्यंत जे काही अभ्यास झाले, ते लोकायत नावाच्या विचारधारेच्या बीजग्रंथाच्या अनुपस्थितीत झाले असून बहुतेक संशोधक माधवाचार्यांच्या 'सर्वदर्शन-संग्रहा'तील मांडणीवर सर्वस्वी भर देतात. चौदाव्या शतकात माधवाचार्यांत या दर्शनाचा आढावा खंडनासाठी पूर्वपक्ष म्हणून अत्यंत सुसंगत असा दिलेला आहे. विशेषतः लोकायतिकांच्या भोगवादी असण्यासंदर्भातील जी काही मांडणी केली जाते, ती माधवाचार्यांच्या प्रभावातून झालेली असते हे लक्षात घावे.[१] 'पुष्पदंत' या ग्रंथाच्या हस्तलिखितावर बाजूला मोकळ्या जागेत समासात टीप लिहिणाऱ्या कोण्यातरी अज्ञात लेखकाने 'पुरंदर' हा चार्वाकमत ग्रंथकर्ता होता, म्हणून उल्लेख केला आहे.[२] आणि जैन विचारवंत वादीदेवसूरी याने आपल्या भाष्यात चार्वाकमतवादी पुरंदराच्या लिखाणातून एक उतारा उद्धृत केला आहे. यावरून भारतात लोकायत नावाची विचारधारा प्राचीन काळी अस्तित्वात होती आणि या विचारधारेचे विचारवंत आणि प्रतिपादक ग्रंथ होते, हे सिद्ध होते. दासगुप्तांनी पुरंदराचा काळ इसवी सनाचे सातवे शतक मानला आहे. सदाशिव आठवले यांनी आपल्या 'चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान' या ग्रंथात इ. स. च्या दुसऱ्या शतकापासून ते सातव्या शतकापर्यंतच्या वाङ्मयात लोकायतिकांचा क्वचित कोठे उल्लेख झाल्याचे नोंदविले आहे आणि सातव्या-आठव्या शतकापासून ते चौदाव्या-पंधराव्या शतकापर्यंत पुन्हा बार्हस्पत्य, लोकायत, चार्वाक आणि त्याचे तत्त्वज्ञान विविध ग्रंथांमधून प्रकट झाल्याचे नमूद केले आहे. याला कारण कदाचित जीवनाविषयी अधिक सूक्ष्मतेने आणि अधिक तळमळीने चार्वाकपंथीय विचार करू लागले असावेत, असा तर्क मांडला आहे. आठव्या शतकातील नैयायिक जयंताच्या न्यायमंजरी या ग्रंथात 'सुशिक्षित चार्वाक' दिसू लागतात. इ. सनाच्या





दुसऱ्या शतकातील बौद्ध ग्रंथ दिव्यावदानमध्ये लोकायत हा स्वतंत्र विषय असून, या विषयाच्या अभ्यासासाठी प्रवचने व भाष्ये असत, या घटनेची नोंद घेतली आहे. [३] माधवाचार्य (सर्वदर्शनसंग्रह), हरिभद्रसुरी (षड्दर्शन-समुच्चय), गुणरत्न (तर्करहस्यदीपिका, सूत्रकृतांगसूत्र) आदी वैदिक-जैनादिकांनीच लोकायतदर्शनाची भोगवादी म्हणून निर्भर्त्सना केली नाही; तर त्याही पूर्वी इ. स.च्या पूर्वी साधारणपणे २०० ते ४०० या काळात बौद्ध ग्रंथांनीही लोकायतपरंपरेची निंदा केली आहे. विनयपिटक, दीघनिकाय, मिलिंद पन्हा आदी बौद्ध परंपरेच्या ग्रंथांत लोकायत विचारधारेचा समाचार घेतला आहे. [४] उदय कुमठेकरांनी 'वेध चार्वाकाचा' या ग्रंथात वैदिक, जैन, बौद्ध परंपरेच्या कोणत्या ग्रंथात लोकायत विचारधारेचा उल्लेख आला, त्याची एक दीर्घ यादीच दिली आहे. इसवी सनापूर्वी तिसऱ्या शतकात होऊन गेलेल्या कात्यायनाने लोकायतदर्शनावरील भागुरी टीकेचा उल्लेख केला आहे. देविप्रसादांच्या माहितीतून वगळलेला पण सदाशिव आठवले यांनी नोंदविलेला जयराशीभट्टाचा 'तत्त्वोपप्लवसिंह' ग्रंथ चार्वाक मताच्या जवळ जाणारा, आज उपलब्ध असलेला एकमेव ग्रंथ आहे. हा ग्रंथकार सिंहगर्जना करतो की, कुणीही आपली मते मांडावीत; मी ती बाधित करून दाखवितो. कुरुंदकरांनी या ग्रंथकाराला श्रीहर्षाच्या परंपरेतील ग्रंथकार म्हटले आहे. (श्रीहर्षाच्या ग्रंथाचे नाव 'खंडन खाद्य' आहे. वेदान्ताखेरीज इतर सर्व भूमिकांचे श्रीहर्ष खंडन करतो. वेदान्ताची मांडणी करीत नाही. आपले तत्त्वज्ञान इतर सर्वांची मते बाधित झाल्यामुळे स्वतः सिद्ध झाले आहे, असे श्रीहर्ष मानतो.) बौद्ध परंपरेला समांतर असणाऱ्या कौटिल्याने आपल्या अर्थशास्त्रात सकलविद्यांचा मूलाधार व प्रकाश असणाऱ्या 'अन्वीक्षिकी' म्हणजे तर्कशास्त्र हा विद्यांचा प्रकार मानून लोकायतिक तार्किक आहेत व सकल विद्यांना प्रकाशित करणाऱ्या महान स्थानावर आहेत, असा आदरपूर्वक उल्लेख केला आहे. उपरोक्त संदर्भीय मांडणीतून लोकायत-दर्शनपरंपरा प्राचीन भारतातील ऐतिहासिक विचारधारा होती, हे सिद्ध झाल्यानंतर लोकायतिकांच्या धर्माचा आणि वैज्ञानिक दृष्टिकोणाचा विचार करू या.

लोकायतिकांचा धर्म :-

लोकायतिकांचा धर्म या मुद्द्यावरून आश्चर्य वाटण्याची शक्यता आहे. नास्तिक शिरोमणींचाही धर्म असतो काय, असाही प्रश्न पडण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. अर्थात हा गोंधळ धर्म या संकल्पनेच्या सर्वपरिचित व्याख्येमुळे बऱ्याचदा निर्माण होत असतो, त्यामुळे पहिल्यांदा 'धर्म' या संज्ञेला परिभाषित करण्याचा प्रयत्न करू आणि तदनंतर लोकायतिकांचा धर्म कोणता, त्यांची स्वतंत्र अशी जीवनदृष्टी कोणती, याचा शोध घेऊन आज त्याचे औचित्य तपासण्याचा प्रयत्न करू या. धर्म या संकल्पनेचा अर्थ स्पष्ट करण्याचे प्रयोजन येथे एवढेच आहे की, त्याशी लोकायतदर्शनाला जोडता येऊ शकते काय हे पाहायचे आहे. धर्माचा गहन अर्थ समजून घेणे हा हेतू अर्थातच नाही. सन १९७९ साली पुणे विद्यापीठाने आयोजित केलेल्या गुरुदेव रा. द. रानडे स्मारक व्याख्यानमालेत डॉ. शि. स. अंतरकरांनी 'धार्मिक जीवन आणि वैज्ञानिक दृष्टिकोण' या विषयावर केलेल्या मांडणीचे टेक्स्ट आता उपलब्ध झाले आहे. त्यात त्यांनी कोणत्याही संघटनात्मक धर्माची तीन महत्त्वपूर्ण अंगे असतात, असे म्हटले आहे. एक, धार्मिक विचार, ज्यांत प्रत्येक धर्माने स्वीकारलेल्या धारणा, श्रद्धा, पवित्र ग्रंथ, धर्मसंस्थापक अथवा प्रेषित इत्यादींचा समावेश होतो. दोन, धार्मिक आचार, ज्यांत प्रत्येक धर्माने स्वीकारलेले संस्कार, व्रते, सण, कर्मकांड, पवित्र स्थळे, तीर्थस्थाने इत्यादी येतात. तीन, परमोच्चस्थिती, म्हणजे प्रत्येक धर्माने कल्पिलेली परमोच्च सुख किंवा आनंदाची स्थिती. कुणी त्याला मुक्ती म्हणेल, कुणी कैवल्यदर्शन, ईश्वरदर्शन, आत्मसाक्षात्कार, निर्वाण आदी नावांनी संबोधील. कोणत्याही संघटित धर्माची अंतरकरांना ही तीन महत्त्वाची अंगे वाटतात. अर्थात हा अर्थ सामान्यांच्या दृष्टीने झाला. जाणकार, द्रष्टे, ऋषी, संतांच्या दृष्टीने चिंता, भयमुक्त जीवन, हेवेदावे अथवा संघर्षयुक्त जीवनाला तिलांजली; कामक्रोधादी विकारांपासून मुक्ती; शुद्ध, पवित्र, मंगल, निरामय जीवन म्हणजे खरा धर्म असे सांगितले जाते. हा दृष्टिकोणही सापेक्ष म्हणून वादग्रस्तच आहे. चांगल्या जीवनाची व्याख्या कशी करावी, ह्या प्रश्नाची बहुपदरी उत्तरे येण्याचीच अधिक शक्यता आहे. आपल्या संघटित

धर्मपरिघात धार्मिक दृष्टिकोण बाळगणाऱ्यांच्या संदर्भात ही अडचण येणार नाही. कारण धर्मशास्त्रांनी सर्वांची उत्तरे सांगून ठेवली आहेत त्यामुळे धर्मशास्त्र प्रमाण असणाऱ्यांचा असा गोंधळ होणार नाही. धर्मशास्त्र प्रमाण मानून आचरण केले म्हणजे पावले. प्रत्येक बाबीला शास्त्राधार असतोच. 'श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त'म्हणावे, बस![५]

प्रत्यक्ष हेच प्रमाण मानणाऱ्या लोकायतिकांना अशा पारलौकिकांवर भर देणाऱ्या धर्माशी काही देणे-घेणे नाही. पारलौकिक कल्याण इहलोकी कसे वागल्यामुळे साधले जाईल, हे धर्म सांगतो; म्हणून पारलोकिक कल्याणासाठी इहलौकिक जीवनाचे नियंत्रण, मार्गदर्शन हे धर्माचे कार्यक्षेत्र बनते. लोकायतिकांचा संबंध यांतील केवळ इहलौकिक कल्याणाशी आहे. प्रत्यक्षाखेरीज अन्य प्रमाणांना बाद करणाऱ्या लोकायतिकांना पारलौकिक कल्याणाची मातब्बरी ती काय? ह्या पार्श्वभूमीवर 'धारणात धर्मः' या वाक्याचा विचार केला पाहिजे. धर्म समाजाची धारणा करण्यासाठीच असतो. अर्थात प्रश्न हा आहे की, कोणत्या जीवनदृष्टी स्वीकारल्यामुळे समाजाची धारणा होईल? धार्मिकाचे उत्तर याला असे असेल की, माणसाचे इहलोकी आणि परलोकी कल्याण व्हावे म्हणून त्रिकालज्ञ ऋषिमुनींनी नियम घालून दिले आहेत, त्या नियमांप्रमाणे वागल्यामुळे कल्याण साधते. कल्याण कशाला म्हणावे? ते कशामुळे साधेल? हे माणसाने आपल्या अल्पबुद्धीने ठरवायचे नाही. हा निर्णय ऋषिमुनींनी अगोदरच करून ठेवला आहे,. बस्, केवळ त्याचे पालन करीत जावे म्हणजे कल्याण साधते. त्यामुळे 'धारणात धर्मः' या वाक्याचा खरा अर्थ ज्यामुळे समाजाची धारणा होते, त्याला धर्म म्हणावे असे सांगण्याचा नाही, तर अगदी त्याविरुद्ध धर्म या नावाने सांगितलेल्या बाबी धारण्यासाठीच सांगितलेल्या आहेत, अशी श्रद्धा ठेवून वागावे, असे सांगण्याचा आहे.

प्रत्यक्षप्रमाणनिष्ठ लोकायतिकांना अपेक्षित असलेली समाजाची धारणा ही या प्रकारच्या आगमावर आधारित नाही. तर्कबुद्धी हा तिचा आधार आहे. जीवनानुभवातून तावूनसुलाखून निघालेल्या इष्ट भूमिकांचा स्वीकार आणि अनिष्ट भूमिकांचा त्याग हा लोकायतिकांच्या धर्माचा गाभा आहे. विनोबादेखील बुद्धीची कसोटी सहन न करू शकणाऱ्या धर्माला खरा धर्म म्हणावयास तयार नव्हते, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. मग प्रश्न असा आहे की, प्राचीन काळी भारतात लोकायतिकांचे असे कोणते बुद्धिनिष्ठ जीवनाचार होते? कोणत्या जीवननिष्ठा होत्या की, ज्यांयोगे समाजाची धारणा होते? याचा आता विचार करायचा आहे. प्रथमतः या चार्वाकीयांचे धर्मविवेचन पहा. वेदांचे अपौरुषेयत्व त्यांना मान्य नाही. वेद माणसांनीच लिहिले आणि ती माणसे तरी कोण तर 'त्रयो वेदस्य कर्तारः! भण्ड, धूर्त, निशाचराः!' ही. वेदांविषयीचे चार्वाकीयांचे मत जरा थांबून विचार करण्याजोगे आहे. वेदांना त्रयी म्हणण्याचे कारण वेद तीन आहेत हे नव्हे; तर धूर्त, भंड आणि निशाचर या तिघांनी निर्माण केले म्हणून त्याला त्रयी म्हणतात. अर्थात धर्मशास्त्राची रचना करणाऱ्या पुरोहितमंडळींकडे हा अंगुलिनिर्देश आहे. समाजातल्या धूर्त, ढोंगी, चाणाक्ष, लोकापहार करणाऱ्या पुरोहितांकडून वेदांची निर्मिती झाली अस त्यामुळे लोकायतिक किंवा चार्वाकांना त्यात जनकल्याण कोठे दिसत नाही. लोकायतिकांना लोकांच्या कल्याणाची काळजी होती, हे यातून सिद्ध होते. लोकांना फसवून आपली पोळी भाजून घ्यावी असे जर त्यांचे जीवनतत्त्वज्ञान असते, तर त्यांनी स्वतःच पुरोहित होणे पसंत केले असते. पण तसे झाले नाही. वेदोक्त धर्म आणि कर्मकांडांना त्यांनी थोतांडाचा करार दिला, उपजीविकेचे साधन मानले.

लोकायतिकांप्रमाणे जैनांनी आणि बौद्धांनीही वेदप्रामाण्य नाकारले; परंतु शब्दप्रमाण्याला मात्र ते चिकटून बसले. याचा अर्थ असा, की वेदांचा शब्द प्रमाण नाही परंतु सर्वज्ञाचा आहे; तीर्थंकर देतात ती आणि तीच सम्यक दृष्टी. तथागत बुद्ध धर्मज्ञ, त्यांनी लोकहितार्थ प्रेरित होऊन उच्चारलेले शब्द खोटे किंवा चुकीचे असणे शक्यच नाही. अर्थात चांगले-वाईट ठरविण्याची कसोटी वेदांत्यांप्रमाणे जरी नसली, तरी महापुरुषाचे वचन आदरणीय म्हणून स्वीकारणीय; तीर्थंकर देतील तीच जीवनदृष्टी आणि तथागतांचा संदेश अंतिम आणि शिरोधार्य यापलीकडे अवैदिक परंपराही गेल्या नाहीत. म्हणून आडवळणाने जैन-बौद्धांतही कालांतराने पुरोहितवर्ग आणि कर्मकांडे स्थिरावली. प्रश्न असा आहे की, इहलोकी

अस्तित्वासाठीच अपार काबाडकष्ट करणारा सामान्य माणूस कुठल्यातरी अज्ञाताच्या मागे लागून जिवाचे हाल का करून घेत असतो? धर्मभोळेपणा आणि पोथीनिष्ठा याची पकड पंडित म्हणवून घेणाऱ्या माणसाच्या मनावरूनही का सुटू शकत नाही? ज्यांना शिक्षणाचा गंध नाही, जगाची ओळख नाही अशा गृहबद्ध स्त्री-पुरुषांची अवस्था तर कल्पनेच्या पलीकडील असणार. बरे, त्यांनी अंगीकारलेली व्रते आणि धार्मिक छापाचे आचार 'इहपरलोकी सुख देणारे' म्हणूनच अंगीकारलेले असतात आणि पोथ्यांचा दावाही तसाच असतो. त्या पारखून घेण्याची सोय नाही. याचा खोलात जाऊन विचार करण्याची आवश्यकता आहे.

हे रूढ धर्माचार दृष्टीला केवळ वेडगळपणाचेच वाटत नाहीत तर उपद्रवकारकही असतात. तरीही लोक त्यासाठी अपार कष्ट झेलण्याची तयारी ठेवतात. एवढी नैतिक ताकद येते कुठून? त्याची फळे कोणती? परलोकी सुखप्राप्तीची आशा त्यापासून किती असेल, हे कोणालाही माहीत नाही; पण इहलोकी क्लेश देण्याचे कार्य मात्र या प्रकारचे आचार हमखास करीत असतात. स्वतःलाच दंडणाऱ्या या व्रतविधींना समाज बळी पडताना पाहून लोकायतिकांच्याही मनात या प्रकारचे प्रश्न निर्माण झाले नसतील, तरच नवल! असा एक प्रश्न चार्वाकाच्या शिष्याच्या तोंडी कृष्णमिश्रकृत प्रबोधचन्द्रोदय [८] या नाटकात घालण्यात आला आहे. त्याला चार्वाकांनी दिलेले उत्तर खूप मार्मिक आणि आजही प्रातिनिधिक ठरावे असेच आहे. चार्वाक म्हणतो, हे लोक म्हणजे धूर्त शास्त्रकारांनी दाखविलेल्या खोट्या आशांना बळी पडलेले मूर्ख प्राणी आहेत.[९] स्वर्गनरकाच्या काल्पनिक गोष्टींनी पछाडलेले ते दुर्दैवी जीव आहेत. परलोक नाही. (नास्ति परलोकः!!) म्हणून देहाव्यतिरिक्त असा स्वतंत्र आत्मा नाही. मरण हाच अपवर्ग (मरणमेवापवर्गः!!) मृत्यूपरान्त जीवन नाही. म्हणजे पुनर्जन्म व पूर्वजन्म नाही. तसेच या सगळ्यांचा नियंता (ईश्वर) असा कुणी नाही. ही लोकायतिकांची स्वच्छ अशी जीवनदृष्टी आहे. बृहस्पती सूत्रातून ती व्यक्त झाली आहे. आजच्या विज्ञानयुगातही वायफळ, भ्रामक कर्मकांडांत आकंठ बुडालेल्या समाजाच्या मनात सत्याचा लख्ख प्रकाश निर्माण करणारी अशी ती दृष्टी आहे.

लोकायतिकदर्शन सुखदुःखाची कारणे या जगापलीकडे, जीवनापलीकडे शोधत नाही. सुख म्हणजे काय, स्वर्ग कोणता; दुःख म्हणजे काय, नरक कोणता हे सगळे तुम्ही सभोवार उघड्या डोळ्यांनी बघा म्हणजे यांचे दर्शन येथेच दिसेल, असा सल्ला ते देतात. उदा., चुंबनात स्वर्ग मिळेत तर शरीरव्याधीत नरकाची प्रचीती येईल.[१०] चार्वाकीयांच्या असल्या विचारांवरून ते सरळमार्गी जगणारे जीव होते, याची खात्री पटते. लोकायतदर्शनावर सुखवादी असल्याचा आरोप वैदिक आणि अवैदिकांनी केला आहे. परंतु त्यांच्या कर्ममार्गी भूमिकेचा विचार केला असता तो तद्दन खोटा वाटतो. माधवाचार्य, हरिभद्रसुरी, गुणरत्नादिकांनी लोकायतदर्शनाची भोगवादी म्हणून निर्भर्त्सना केली आहे. वास्तव समजून घेण्यासाठी ज्यावर सर्वाधिक आरोप झाले आहेत, त्या लोकायतिकांच्या नीतिशास्त्राचा विचार केला पाहिजे. माधवाचार्य सर्वदर्शनसंग्रहात चौदाव्या शतकात म्हणतात–

> यावज्जीवेत सुखं जीवेत ऋणंकृत्वा घृतं पिबेत्।
> भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः।।

अर्थात, 'जिवात जीव असेपर्यंत सुखाने जगावे. ऋण काढून सण साजरे करावेत. हा देह एकदा जळून नष्ट झाला, म्हणजे परत कोण येणार?' माधवाचार्य लोकायतमताचा समाचार घेताना म्हणतात की, यांना (चार्वाकीयांना) स्वर्ग नाही, नरक नाही, मोक्ष नाही, परलोक नाही, आत्मा नाही, वर्णाश्रमाची कर्तव्ये नाहीत. अग्निहोत्र, वेदविद्या व भस्मधारण ही पौरुषहीन लोकांच्या उपजीविकेची साधने वाटतात. श्राद्धाने मृत व्यक्तीची तृप्ती होते, यावर त्यांचा विश्वास नाही. यज्ञात पशूला बळी देण्याचा ते निषेध करतात. वेदातील जर्फरी, तुर्फरी इत्यादी अर्थहीन शब्दांना पांडित्यपूर्ण उद्गार मानल्याबाबत खंत व्यक्त करतात माधवाचार्यांनी लोकायतमतांचा धांडोळा या पद्धतीने घेतला आहे.[११] जैनग्रंथकर्ता, 'षडदर्शसमुच्चय'-चा रचनाकार हरिभद्रसुरी यानेही लोकायतिकांविषयी निंद्य उद्गार काढले आहेत. "लोकायतिकांना पाप-पुण्य, देवता, मोक्ष, धर्म-अधर्म या बाबी नाहीत. इन्द्रियांना जे अनुभवास येते तेवढेच ते सत्य मानतात. हे सुंदरी, चारुगात्रे, खा, पी, मजा कर. गेलेला काळ पुन्हा येणार

नाही." चैतन्य भूतसंघाताचा परिणाम आहे, प्रत्यक्षाला सोडून कधीही न पाहिलेल्या बाबींच्या मागे लागणे लोकायतिकांना अज्ञानाचे लक्षण वाटत असल्याचे त्याने नमुद केले आहे. राजशेखरसुरीही यापेक्षा वेगळी भूमिका मांडीत नाही. तर्करहस्यदीपिकाकार गुणरत्नही त्याचीच री ओढतो; किंबहुना त्याहीपलीकडे जाऊन लोकायतिकांची तुलना कामसाधना करणाऱ्या कापालिक तांत्रिकांशी करून टाकतो.

हरिभद्राचा टीकाकार मणिभद्र मात्र लोकायताचे स्पष्टीकरण यापेक्षा निराळ्या पद्धतीने करतो. मणिभद्र म्हणतो, 'धर्मांच्या आवरणाखाली सामान्य जनतेची फसवणूक करणे हा पुरोहितांचा धंदा आहे. त्यामुळे ते इंद्रियानुभवाला अगम्य असणाऱ्या अदृष्टावर फार मोठा भर देत असतात. यामुळे लोकायतिकांना धार्मिकांचा विरोध करणारे आपले विवेचन प्रामुख्याने इंद्रियानुभवाच्या आधारे करावे लागले.' मणिभद्राच्या या विवेचनात कुरुंदकरांना वर्गीय दृष्टिकोणाची झाक दिसते. पुरोहितवर्ग धार्मिक श्रद्धांच्या विरोधी जाणारा तर्क नाकारतात तर सामान्य जनांच्या हिताविरोधी जाणारा धार्मिकांचा स्वयंभू तर्क लोकायतिक नाकारतात, ही वर्गीय भूमिका असल्याचे कुरुंदकरांना वाटते. (पहा, मागोवा, पान १९८.) बौद्ध ग्रंथातही लोकायतिकांची स्पष्ट निंदा केलेली दिसून येते. उदा., विनयपिटकात (१५९-१५१) बौद्ध भिक्षूंनी लोकायतचा अभ्यास करू नये, असा आदेश आहे. सद्धर्मपुंडरिक (१६०-२६३) या ग्रंथात बोधिसत्त्व लोकायतिकांची व लोकायत मंत्रधारकांची कृपा प्राप्त करू इच्छीत नाहीत, असे म्हटले आहे. राजे-महाराजांची आख्याने असलेल्या पुराण ग्रंथांमधूनही प्राचीन भारतीय समाजजीवनाच्या विविध विचारप्रवाहांचे पडसाद उमटलेले दिसून येतात. विष्णुपुराणात मायामोहाची एक कथा येते. तपश्चर्येला बसलेल्या असुरांना मायामोह (विष्णूचा अवतार) वेदविरुद्ध आचरणाचा उपदेश करतो. हरिवंशपुराणात इंद्राच्या विनंतीवरून बृहस्पतीने धर्माविषयी द्वेष उत्पन्न करणारे नास्तिकशास्त्र निर्माण केल्याचा उल्लेख आहे. वाल्मीकी रामायणातील आयोध्याकांडाच्या १०८-व्या सर्गात जाबालीचे (दशरथाचा मंत्री) नास्तिक मत येते; ज्यात तो रामाला वनवासात न जाता अयोध्येत परत येऊन राज्य ग्रहण करण्याचा उपदेश करतो. पितृभक्ती वगैरे नीतिमूल्यांत फारसा अर्थ नाही, असे जाबालीच्या उपदेशाचे सार आहे.[१२]

महाभारताच्या वनपर्वात द्रौपदीच्या तोंडी एक उल्लेख आलेला आहे. ती म्हणते, तिच्या पित्याच्या दरबारी बार्हस्पत्य शिकविण्यासाठी मुद्दाम एक ब्राह्मण नियोजित केलेला होता. बार्हस्पत्य हे लोकायतिकांचेच एक नाव आहे. आणि यानंतर द्रौपदी त्याचा उपदेश धर्माला ऐकविते. धर्मही हे विचार वेदविरोधी नास्तिकांचे विचार असल्याचा अभिप्राय देतो. महाभारताच्या शांतिपर्वात अजून एका चार्वाकाचा उल्लेख आहे. हा दुर्योधनमित्र चार्वाक युधिष्ठिराला युद्धात स्वगोत्रजांच्या हत्येबाबत दोषी ठरवून केलेल्या पापाबद्दल देहान्त प्रायश्चित घेण्याचा सल्ला देतो.[१३] ब्राह्मणाच्या वेशात आलेला चार्वाक दुर्योधनमित्र बहुरूपी असल्याचे लक्षात येताच सर्व उपस्थित ब्राह्मण कडे करून त्यास जाळून ठार मारतात (महा. शांति. ३८,३९). पुढील अध्यायात श्रीकृष्णाच्या तोंडी या चार्वाकाच्या जन्माची कथा घालण्यात आली आहे. उपनिषदांतूनही अशा प्रकारच्या कथा आढळतात. मैत्रायणि उपनिषदात देवगुरू बृहस्पती हाच शुक्र म्हणून जातो व असुरांना नास्तिक्य शिकवितो. छांदोग्योपनिषदात इंद्र-विरोचनाची कथा आहे. बृहस्पतीने असुरांचा नेता विरोचनाला देहात्मवादी विचारसरणी मुद्दाम दिशाभूल करण्यासाठी शिकविल्याची नोंद आहे. बृहदारण्य-कोपनिषदातही याज्ञवल्क्याने लोकायितांच्या देहात्मवादी भूमिकेचा उल्लेख केला आहे. भगवद्गीतेतही श्रीकृष्ण अर्जुनाला देवांचे विचार सांगून झाल्यावर, मी आता असुरांचे विचार सांगतो, ते ऐक, असे म्हणतो. आणि असुरांचे विचार म्हणून देहात्मवाद, निरीश्वरवाद, जगाची काममूलक निर्मिती व असुरांचे भोगप्रधान कर्मकांड या बाबी सांगतो, असुरांचे विचार म्हणून ज्या बाबींचा उल्लेख श्रीकृष्णाने केला, तो लोकायतिकांपेक्षा निराळा नसल्याचे भारताचे एक टीकाकार श्रीधरस्वामी यांनी म्हटले आहे.[१४]

उपरोक्त उल्लेखांचा विस्ताराने धांडोळा घेण्याचा हेतू पूर्वपक्षाच्या रूपात लोकायत विचारसरणी आमच्या प्राचीनांनी कशी मांडली, ते पाहणे आहे. बहुतेकांतून लोकायतिक भोगवादी, निरीश्वरवादी, वेदविरोधी आणि





देहात्मवादी असल्याचा निर्वाळा मिळतो. आता त्याच्या सत्यासत्यतेचा विचार उपलब्ध पुराव्यांच्या आधारे करून लोकायतिकांच्या जीवनधारणांचे नेमके स्वरूप काय होते, त्याचा शोध घ्यावयाचा आहे. पहिल्यांदा माधवाचार्यांपासून सुरुवात करू. पहिली बाब स्पष्ट केली पाहिजे ती ही की, माधवाचार्य काळाने आपल्यापासून सातशे वर्षे दूर आहेत तर लोकायतदर्शनापासून जवळपास दोन हजार वर्षे दूर आहेत. ते वेदांती आणि राजसत्तेचे समर्थक आहेत. दुसरी महत्त्वाची बाब म्हणजे एखाद्या दर्शनाची मांडणी करताना कल्पनेने काही भाग जोडण्याची त्यांची सवय विद्वानांनी याआधी नोंदविलेली आहे. लोकायतिकांची निंदा एकट्या माधवाचार्यांनीच केली असे नाही, तर बौद्ध, जैन ग्रंथकारांनीही केली आहे. बौद्धांचे अतिप्राचीन ग्रंथ विनयपिटक, कूटदंतसुत्त, ब्रह्मजालसुत्त यांत लोकायत-मताचे खंडन आले आहे. पण हे खंडन करताना लोकायतिकांच्या देहात्मवादी भूमिकेशिवाय कुणीही त्यांना सुखवादी, भोगवादी म्हणून निंदिलेले नाही. काळाचा विचार करता माधवाचार्यांच्याही पूर्वीची ही भूमिका आहे. खुद्द शंकराचार्यांनी लोकायतिकांचा निषेध करताना फक्त देहात्मवादाचाच उल्लेख केला आहे. मग माधवाचार्यांनी हा सुखवाद आणला कोठून? बरे, मानवाने सुखाचा विचार इहलोकी केला तर चुकले कुठे? वेदांती ज्या पारलौकिक सुखाचा विचार करतात, त्याला भोगवाद म्हणू नये काय? माणसाचा सर्व प्रयत्न सुखाची वृद्धी आणि दुःखाचा निरास यांसाठी नसतो काय? अनुकूल संवेदना ते सुख आणि प्रतिकूल संवेदना ते दुःख म्हणायचे झाल्यास चार्वाकीयांनी अनूकूल संवेदनांचा विचार केला असल्यास त्यांना भोगवादी म्हणावे काय? यांसारख्या अनेक प्रश्नांचा विचार करावा लागतो.

लोकायत शब्दाची व्युत्पत्ती 'लोकेषु आयतः' अर्थात लोकांमध्ये प्रचलित असलेले ते लोकायत, अशी दिली जाते. आयतः म्हणजे प्रचलित मत. लोकायत हे जर या प्रकारे जनसामान्यांचे विचार-आचार असतील, तर या आम जनतेचे तत्त्वज्ञान हे अशा प्रकारे भोगवादी, सुखवादी असू शकते काय? त्यातही सुखासाठी कर्ज काढण्यासारखी चैन कोणाला परवडू शकते? म्हणजे सुखवाद हे वरिष्ठ वर्गीयांचे तत्त्वज्ञान असते, हे सिद्ध आहे. स्वतः श्रीकृष्ण गीतेत अर्जुनाला युद्ध करण्यासंबंधी उपदेश करताना 'युद्धात मेलास तर स्वर्गात जाशील, आणि जिंकलास तर पृथ्वीवर उपभोग घेशील', असे सांगतो. तेव्हा इहलोकी आणि परलोकी अशा दोन्ही ठिकाणी केवळ उपभोग घ्यावयाचा असतो, अशी विचारसरणी वरिष्ठ वर्गीयांचीच असणार हे उघड आहे. गुणरत्न म्हणतो त्याप्रमाणे खा, प्या, मजा करा ही चैन सामान्यांना परवडणारी नाही. जैमिनीय अश्वमेध या ग्रंथात (अध्याय ६, श्लोक ३२ ते ५४) जरुग्दवेने प्रतिपादलेल्या चार्वाकीय विचारांचा आधार येथे खूप महत्त्वाचा ठरतो. युधिष्ठिराच्या अश्वमेधयज्ञाला उपस्थित राहण्याचा आदेश यौवनाश्व राजा आपल्या राज्यातील सर्वात श्रीमंत व्यक्ती सुदेवाच्या साक्षीने काढतो. सुदेव आपल्या ऐश्वर्यासह यज्ञात दाखल होण्याची विनंती आपली आई जरुग्दवा हिला करतो. यावर आई यज्ञास येण्यास स्पष्ट नकार देते आणि आपण व आपल्या यजमानाने यापूर्वी कधीही धर्माचरण केले नाही, देव-धर्म ऐकला नाही, तेव्हा तू कुणाच्या उपदेशावरून या धनक्षयास तयार झाला आहेस, असा उलट प्रश्न करते. "यज्ञ, दान इत्यादी सर्व क्रिया ही केवळ फसवणूक आहे. वेद हा केवळ अर्थवाद आहे. लोकांना ब्राह्मण फसवत असतात"[१५] (सर्वं प्रतारणं मन्ये यज्ञदानादिकाः क्रियाः अर्थवादो मतो वेदो ब्राह्मणा लोकवञ्चकाः) यौवनाश्व राजाने मध्यस्थी केल्यावरही ती ऐकत नाही. ती म्हणते, की "मी येणार नाही, माझे द्रव्य जाईल. माझ्या सुना दुष्ट आहेत. त्या माझ्या घराचा नाश करतील ..... मला कृष्ण-धर्माशी काही देणे-घेणे नाही. ज्याप्रमाणे ते आपापल्या कामांत मग्न आहेत, तशी मीही आपल्या घरच्या कामात सावधपणे राहिले पाहिजे. तू राज्य सोडून उगीचच त्या नगरीस जात आहेस."[१६] यावर राजा स्मित करून रडत असलेल्या जरुग्द्वेला जबरदस्तीने डोलीत बसवून यज्ञास घेऊन जातो. या कथेतून चार्वाकमत हे केवळ यज्ञयागादिकांचाच निषेध करते असे नाही, तर त्याला भावात्मक अर्थशास्त्रीय विचारांचीही जोड आहे, हे दिसून येते. कष्टार्जित संपत्तीच्या व्ययास, उधळपट्टीस स्पष्ट नकार दिलेला आहे. कर्मरत राहण्याचा व्यावहारिक सल्ला देण्यात आला आहे. माधवाचार्य म्हणतात त्याप्रमाणे 'ऋण काढून तूप प्यावे', असे बेजबाबदार पद्धतीचे

विचार मांडले नाहीत. पुण्यप्राप्तीचे अमिष दाखवून इच्छा नसताना जबरदस्तीने डोलीत बसवून नेणारा वैदिक धर्मानुयायी राजा तत्कालीन वैदिकांच्या असहिष्णू वृत्तीचेच प्रतिनिधित्व करतो, हे स्पष्ट आहे.

अर्थशास्त्रीय आणि सामाजिक विचारांना लोकायत-दर्शनात या प्रकारे महत्त्वाचे स्थान होते. लक्ष्मी चंचल आहे, यौवन क्षणिक आहे, इहलोकीच्या यातना परलोकीच्या सुखसंवेदना आहेत; तेव्हा तृष्णा संपवा, मोक्षमार्गी व्हा असल्या भाकडावर विश्वास न ठेवता 'शहाण्या, जाणत्या माणसाने शेतीभाती, गोपालन, व्यापारउदीम, सरकारी कामकाज वगैरेंसारख्या सरळ मार्गांचा अवलंब करून धनार्जन करावे आणि सुखोपभोग घ्यावा, असा सल्ला देतात.' यात चुकले कुठे? चोरी करा, धर्माच्या नावे लुटा, लुबाडा, पैसे खा, असा संदेश चार्वाकांनी कुठेही दिला नाही. चार्वाकीयांचे सर्व विचार आणि आचार या प्रकारे सरळमार्गी होते. गुणरत्नाने आपल्या भाष्यात स्पष्टपणे चार्वाकीय दारू पितात, मांस खातात व अनिर्बंध उपभोग घेतात असे संबोधून कापालिकांशी संबंध जोडला आहे. कापालिक हे तांत्रिक आहेत आणि पंचमकारांना सेवन करणारे म्हणून ज्ञात आहेत. स्वैराचारी, वामाचारी म्हणूनही त्यांना संबोधले जाते. आजही सहजीयपंथ या प्रकारे तंत्रमार्गाशी नाते ठेवून आहे. मागचे-पुढचे संदर्भ पाहता लोकायतिक वामाचारी (गैरमार्गी, स्त्रीअभिलाषी) होते, हे पटत नाही. कारण वैदिक परंपरेत अश्वमेध यज्ञाच्या फलासाठी पुरोहित राजाच्या राणीला अश्वासोबत अश्लील विधी करण्यासाठी भाग पाडत; त्यामुळे स्त्रीत्वाची विटंबना होत असल्याबाबत लोकायतिक वैदिकांची निर्भर्त्सना करतात, असे सायणाचार्यांनी म्हटले आहे. यावरून स्त्रियांची प्रतिष्ठा त्यांना किती महत्त्वाची वाटत होती, हे स्पष्ट होते. तंत्रमार्गातील सुफलीकरण विधींचा संदर्भ विचारात घेतला तर प्राचीन भारतच नव्हे, तर जगभर शिकार, धनधान्य मुबलक मिळावे, शेतात उदंड पीक यावे याकरिता जगभरातील अनेक जमाती सुफलीकरण विधी करीत असल्याचा इतिहास आहे. वैदिकांतही असे अनेक विधी होते. तेव्हा यासाठी केवळ लोकायतिकांना जबाबदार धरता येत नाही, हे स्पष्ट व्हावे. आतापर्यंत केलेल्या विवेचनावरून लोकायतिकांच्या जीवनधारणांची पर्याप्त कल्पना यावी. हा लोकायतिकांचा धारणात धर्म आहे. तो पूर्णपणे इहलोकीय असून अर्थशास्त्रीय आहे, हे मान्य करावे लागेल.

लोकायतिकांचे विज्ञान

आधुनिक अर्थाने ज्याला आपण विज्ञान अथवा शास्त्र म्हणतो, त्या अर्थाने तंतोतंतपणे लोकायतिक दर्शनपरंपरेत विचार झाला नाही. परंतु विज्ञानाच्या धारेच्या जवळ जाणारा असा विचार लोकायत दार्शनिकांनी निश्चितच केला आहे. लोकायत विचारधारा जडवादी म्हणून ओळखली जाते आणि जडवाद हे विज्ञानाचे एक प्रमुख अंग आहे. विश्वाच्या विविध अंगांचा वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोणातून अभ्यास करून त्याचे नियम समजून घेणे हे विज्ञानाचे ध्येय असते. तसे करीत असताना आपल्या इच्छा, आशा, आकांक्षा, पूर्वग्रहांचा कोणत्याही प्रकारे त्यावर प्रभाव पडणार नाही, याची खबरदारी घेणे अगत्याचे असते. यामुळे ज्यांना पुरावा आहे अशीच मते, दृष्टिकोण विज्ञान स्वीकारीत असते. उलटपक्षी, ज्या धारणांना, मतांना पुरावा नाही, त्या सर्व बाबी विज्ञान नाकारीत असते. परंतु याचा अर्थ असा मुळीच नाही की, विज्ञान पुराव्याने सिद्ध झालेल्या बाबी त्रिकालाबाधित सत्य या स्वरूपात स्वीकारीत असते. वैज्ञानिक उपपत्ती या सिद्धान्तकल्पना या स्वरूपातील असतात. त्यामुळे त्या असत्याच्या टोकावरही उभ्या असतात. काळ्या दगडावरील पांढरी रेघ, सूर्यप्रकाशाइतके सत्य या थाटात वैज्ञानिक भूमिका मांडल्या जात नाहीत. त्यामुळे त्या परीक्षिण्यासाठी सतत खुल्या असतात. कोणतीही वैज्ञानिक उपपत्ती कार्यकारणभावाशिवाय स्वीकारली जात नाही. एखादी व्यक्ती, ग्रंथ, शब्द आप्तवाक्य म्हणून स्वीकार न होता अनुभवगम्य पुरावा, तार्किक कारणावरच तिचा स्वीकार केला जातो. याउलट, धर्म आपल्या भूमिका यावच्चंद्रदिवाकरौ या थाटात मांडीत असतो, तर तत्त्वज्ञान उभयतांत समतोल निर्माण करून विशुद्ध सत्याकडे मार्गक्रमणा करीत असते.

या पार्श्वभूमीवर प्राचीन भारतीय लोकायतिकांच्या जडवादी भूमिकेचा आपल्याला विचार करावयाचा आहे. एक दार्शनिक उपपत्ती म्हणून जडवाद केवळ जडद्रव्याला, जडवस्तूंनाच अस्तित्व असल्याचे मानतो. जडवस्तूहून





स्वरूपाने भिन्न असलेली वस्तू म्हणजे चेतन वस्तू किंवा चैतन्यशील वस्तू, ज्याची 'ज्ञानेच्छायत्नत्त्वम्' (ज्ञान, इच्छा, यत्न यांनी युक्त असण्याचा धर्म) अशी व्याख्या नागेशभट्टाच्या 'लक्षणावलि'मध्ये करण्यात आली आहे.[१७] लोकायत दार्शनिकांनी ज्या विशुद्ध जडवादाचा स्वीकार केला होता, त्याचा विचार आता करू या. लोकायतिकांचा प्रमाणविचार अत्यंत मौलिक स्वरूपाचा आहे. प्रत्येक दर्शनाचे प्रमाणशास्त्र हा त्या दर्शनाचा वैचारिक आधार असतो. वैदिक-अवैदिक दर्शनांचाही स्वतंत्र प्रमाणविचार आहे. साधारणपणे सर्व दर्शने तीन मुख्य प्रमाणे मानतात- प्रत्यक्ष (इन्द्रियाद्वारे येणारा अनुभव), अनुमान (बुद्धीच्या साहाय्याने उपलब्ध माहितीवरून केलेला अंदाज) आणि आगम (संबंधित शास्त्राच्या द्रष्ट्या ज्ञानी पुरुषाचे वचन, शब्द). ही तीन प्रमाणे कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात सहा वैदिक व दोन अवैदिक अशा आठ दर्शनांना मान्य आहेत. लोकायत हे एकमेव दर्शन आहे की, ज्याला प्रत्यक्षाखेरीज अन्य प्रमाणे मान्य नाहीत. परंतु ज्याची व्याप्ती सिद्ध होऊ शकेल असे अनुमानप्रमाण मात्र चार्वाकांना मान्य आहे. परंतु कोणताही धर्मग्रंथ, आप्तवाक्य, शब्द त्यांना प्रमाण म्हणून मान्य नाही. यावरून ते आपल्या भूमिकेविषयी किती प्रामाणिक होते, हे स्पष्ट व्हावे. माधवाचार्यांनी लोकायतिकांना अनुमान प्रमाणच नसल्यामुळे ते जे काही सांगतात ते कोणत्या आधारे, असा प्रश्न उपस्थित करून लोकायतदर्शन आपातत: खंडित झाल्याचा दावा केला आहे. एकंदरीत टीकाकारांनी लोकायतिकांच्या प्रमाणशास्त्राची खिल्ली उडविण्याचा प्रयत्न केलेला दिसून येतो.

पाचव्या शतकातील बुद्धघोष लोकायतला 'वितंडवादसत्ता' असे विशेषण लावतो.[१८] 'सत्ता' म्हणजे शास्त्र तर 'वितंड' म्हणजे विरोधकांना कोंडीत पकडणारा युक्तिवाद अथवा तर्क. कौटिल्यानेही लोकायतिकांच्या 'अन्विक्षिकी'ला श्रेष्ठ विद्या मानले आहे. मात्र बौद्ध पंडितांनी लोकायतिकांच्या तोंडी अत्यंत हास्यास्पद युक्तिवाद घालून त्यांच्या तर्कपद्धतीचे विडंबन केले आहे. उदा., 'कावळ्याची हाडे पांढरी असतात; म्हणजे मग कावळाही पांढरा असतो.' असला हास्यास्पद युक्तिवाद लोकायतिकांना अभिप्रेत असेल, यावर विश्वास बसणे शक्य नाही. शुक्रनीतिसार म्हणते, लोकायत नास्तिक हे तात्त्विक चर्चेत अतिशय पक्के असतात. त्यांची भूमिका स्वभाववादी असल्याचे प्रस्तुत ग्रंथकाराने म्हटले आहे, जी अतिशय अर्थपूर्ण आहे. मनूने [१९] लोकायतिकांच्या संदर्भात हैतुकशास्त्र (तर्कशास्त्र) आणि हैतुक याचा उल्लेख केला आहे. मनूचा प्रसिद्ध टीकाकार मेधातिथी याने 'वेदविरोधी आणि यज्ञविरोधी म्हणजेच हैतुक', असे स्पष्ट म्हटले आहे. कुल्लकभट्टानेही 'वेदविरोधी तर्कव्यवहारिन' अशा शब्दांत हैतुकांचे वर्णन केले आहे. अर्थात हे खरे आहे की, लोकायत तर्कशास्त्रात निपुण आणि प्रत्यक्षप्रमाणनिष्ठ असल्यामुळे आपल्या विरोधी तर्कांची खिल्ली उडवीत असत; पण तेवढ्यामुळे त्यांना वितंडवादी म्हणणे सयुक्तिक ठरत नाही. वस्तुस्थिती अशी आहे, की शब्दप्रामाण्य हेच अंतिम ज्ञानसाधन मानणारे वेदांती हेच खऱ्या अर्थाने नकारात्मक भूमिका घेतात. वेद, यज्ञ, ईश्वर, पाप-पुण्य, स्वर्ग-नरकादी बाबी चार्वाकीयांच्या तर्कशास्त्रात, इंद्रियगम्य अनुभवात बसत नसल्याकारणाने नाकारल्यामुळेच सर्व वैदिक-अवैदिक दर्शने त्यांच्यावर अक्षरश: तुटून पडतात. आजचे आधुनिक विज्ञानही अतींद्रिय अनुभव नाकारते, हे या ठिकाणी लक्षात घ्यावे.

सदाशिव आठवले यांनी जयंत, उदयन, कमलशीलादिकांनी चार्वाकीयांच्या प्रत्यक्षाची खिल्ली उडविताना केलेल्या गमती-जमती नमूद केल्या आहेत. विरोधक चार्वाकपंथीय नास्तिकाला म्हणतो, "तू गावी गेल्यावर तुझी बायको विधवा होत असेल नाही? तुझे शरीर दिसत नाही, त्या अर्थी तू नाहीस. मग मेलास काय आणि परगावी गेलास काय, त्यात काही फरक नाही." नास्तिक म्हणतो, "नाही, त्यात फरक आहे. मी परगावी गेलेला असतो तेव्हा माझ्या पुनर्दर्शनाची शक्यता असते. मेल्यावर तसे नसते." विरोधक म्हणतो, "होय, पण बायकोला ते कसे कळावे?" नास्तिक म्हणतो, "पत्र वगैरे मार्गाने." विरोधक टाळी वाजवून म्हणतो, "पत्र काय? पत्र प्रमाण काय? लिपी प्रमाण हं! म्हणजे आलेच की अनुमान." आणि यावर नास्तिक मग निरुत्तर होतो आणि ईश्वरसिद्धी वगैरे प्रश्नाकडे वळतो. अशा त्या गमती-जमती अनेकांनी केल्या आहेत. खरोखरच

लोकायतिकांना अनुमानाचे प्रामाण्य मान्य नव्हते काय? माधवाचार्यांच्याही अगोदर इसवी सनाच्या सातव्या शतकात पुरंदर होऊन गेला आहे. तो म्हणतो; चार्वाकाला अनुमानाचे प्रामाण्य मान्य आहे. मात्र हे अनुमान प्रत्यक्षानुगामी असले पाहिजे. [२०] इंद्रियानुभवाला अतीत असणाऱ्या कक्षेबाबत व्याप्ती नसल्यामुळे अनुमान काहीच प्रतिपादन करू शकणार नाही. अर्थात जिथे व्याप्ती सिद्ध होऊ शकत नाही त्या कक्षेत अनुमानाचा प्रवेश होऊ शकत नाही, असे चार्वाकाला म्हणावयाचे आहे असा पुरंदराच्या म्हणण्याचा मथितार्थ आहे. 'व्याप्ती' म्हणजे घटकांतील अपरिहार्य व आवश्यक साहचर्य. साहचर्याबाबत धूमाग्नीचे उदाहरण नेहमीच दिले जाते. धूर आहे म्हणजे अग्नी असणार. अशा प्रकारच्या साहचर्यालाही स्थल-काळाच्या मर्यादा पडतात. आज असा अनुभव आला; कदाचित भूतकाळी अन्य स्थळी असा अनुभव असेलही, नसेलही. तसेच भविष्यकाळी धूमाग्नीचे साहचर्य असेलही, नसेलही. त्यामुळे अनुमानाच्या फंदात जाण्याचे लोकायतिक नाकारतात. जैनांचा स्याद्वाद याबाबत खूप मौलिक आहे.

अर्थात लोकप्रसिद्ध अनुमान चार्वाकांना मान्य आहे. परंतु त्याचाही स्वीकार एक शक्यता, संभावना या स्वरूपातच ते करू इच्छितात. प्रत्यक्षसुद्धा अनेक वेळा फसवे असते, तिथे अनुमानाची काय बिशाद? म्हणून सत्याच्या शोधात असणाऱ्या प्रत्येक जिज्ञासूने प्रत्येक गोष्टीकडे संशयाने पाहिले पाहिजे. विज्ञानही कोणतीही बाब कायमस्वरूपी म्हणून स्वीकारीत नाही. संभाव्य सिद्धान्तकल्पना या स्वरूपातच वैज्ञानिक उपपत्ती मांडल्या जातात. तीन हजार वर्षांपूर्वी चार्वाकही कोणतेही अनुमान एक शक्यता म्हणूनच घेण्याचा सल्ला देतात. हाच चार्वाकांचा संभावनासिद्धान्त आहे. काही उदाहरणांनी तो समजून घेऊ या. सर्व काळी आणि सर्व ठिकाणी लागू पडणारा सर्वसाधारण सिद्धान्त बनविताच येणार नाही. देशकालपरिस्थितिभेदाने त्यात फरक पडणार. 'गोपाल वजन उचलू शकत नाही', हे विधान नेहमीच सत्य असत नाही. लहान असताना गोपाल वजन उचलू शकणार नाही; पण तोच गोपाल वयाने मोठा झाला, समर्थ झाला म्हणजे हे विधान खोटे ठरते. देशकालभेदाने फळांच्या चवीही वेगवेगळ्या लागतात. कडक उन्हाळ्यात विहिरीचे पाणी गरम लागते आणि मग पाणी थंड असते हा सर्वसाधारण नियम खोटा पडतो. अर्थात व्यवहारात सर्वसामान्य सिद्धान्त हे केवळ शक्यता, संभावना या स्वरूपांत जाणणेच बरोबर. इंद्रियानुभव हा प्रत्यक्षाचा मूलाधार; पण तोही फसवा असू शकतो. वास मोगऱ्याचा आला तर तो मोगराच, जिभेला गोड लागले तर गोडच, त्वचेला मुलायम लागले तर मुलायमच; पण हेदेखील शारीरिक, मानसिक दृष्ट्या स्वस्थ अवस्थेतच. पण प्रत्येक वेळी इंद्रियानुभव सत्य असतोच असे नाही. आकाश क्षितिजावर टेकलेले नसते, मृगजळ अस्तित्वात नाही, संधिप्रकाशात दोरी सापासारखी दिसते वा साप दोरीसारखा दिसतो, मदिरा प्राशन केलेल्या व्यक्तीला आकाशात दोन चंद्र दिसतात, सूर्य उगवला, मावळला (सूर्य उगवतही नाही, मावळतही नाही. पृथ्वीच्या परिवलनामुळे या बाबी घडून येतात.) या व यांसारख्या अनेक इंद्रियानुभवांत सत्याची प्रचीती नसते. अर्थात प्रत्यक्षसुद्धा जिथे फसवे असते, तिथे अनुमानाधिष्ठित मोक्ष, ईश्वर वगैरे कल्पना चार्वाकीयांना हास्यास्पदच वाटणार.

अर्थात प्रत्यक्ष व्यवहारात, दैनंदिन जगण्यात प्रत्यक्ष बाधित, अनुमान अमान्य मानून जीवन कठीण जाणार, याची कल्पना चार्वाकांना नव्हती असे नाही. यातून मार्ग काढावयाचा झाला तर अनुभवाच्या वारंवारितेचे महत्त्व कुठेतरी लक्षात घेतले पाहिजे. विज्ञानही अनुभवाच्या वारंवारितेच्या आधारे सर्वसामान्य सिद्धान्त प्रतिपादला जाऊ शकत असल्याचे मानते. चार्वाकही अनुभवाच्या वारंवारितेतील सत्य मानतात. उदा., काल जेवलो होतो, त्याने भूक थांबली होती, हा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. आजही दहीभात खाल्ला, त्यानेही बरे वाटले, भूक थांबली. अनुभवाची वारंवारिता वाढली, त्यातून प्रतीत झालेले सत्य ज्ञान म्हणजे भूक लागल्यावर खाल्ले म्हणजे माणूस जगतो. स्वस्थ राहतो. अशा प्रत्यक्षमूलक अनुभवातून संचित झालेले ज्ञान चार्वाकीयांनाही मान्य आहे. शास्त्रीय विवेचनात, सत्यशोधनात या प्रकारची भूमिका महत्त्वाची असते, हे विज्ञानही स्वीकारते. परंतु अतींद्रिय अनुभवाच्या आधारे, भोंगळ अनुमानाने किंवा भाबड्या वेदप्रामाण्याने जर कोणी परमेश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करू पाहत असेल,

अनुक्रमणिका

तर चार्वाक आणि आधुनिक विज्ञानही त्याला धादान्त वेडगळपणाचाच करार देईल, यात शंका नाही.

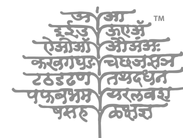
मुळात चार्वाकीयांच्या या निरिश्वरवादाची मुळे त्यांच्या स्वभाववादी असण्यात सापडतात. स्वभाव म्हणजे एखादा पदार्थाचा अंगभूत गुणधर्म. पाणी उताराकडे वाहते. का वाहते? तर तो पाण्याचा स्वभाव आहे. पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते, वनस्पती प्रकाशाकडे वाढतात, अग्नीच्या ठिकाणी उष्णता असते या सर्व व अशा अनेक घटनांचा कोणी कर्ताकरविता (ईश्वर) नाही; तर या घटना कार्यकारणांनी बद्ध आहेत. सर्व घटना स्वभावानेच घडत असतात, त्यांचा कोणी कर्ता वा नियंता असत नाही, हा लोकायतिकांचा विचार आहे. स्वभाववाद हा एक प्रकारे निसर्गवाद आहे.[२१] प्राचीनांची ही भूमिका थेट अशा प्रकारे आधुनिक विज्ञानाशी नाते जोडते. विज्ञानही प्रत्येक वस्तुमात्राच्या गुणधर्मांना महत्त्व देते. घटना कार्यकारण-भावांनी बद्ध असतात, हे विज्ञानाचे स्पष्टीकरण आहे. एकदा का तुम्ही स्वभाववादाचा स्वीकार केला, की मग सर्व प्रकारच्या अलौकिक शक्तींपुढे नतमस्तक होण्याची आवश्यकता मुळीच राहत नाही. तुम्हीच तुमच्या जीवनाचे शिल्पकार ठरता. यामुळेच निधड्या छातीचे लोकायतिक बृहस्पतीलादेखील वंदन न करता थेट संवादाला सुरुवात करीत असत. शरणागतता त्यांच्या जीवनकोषात कुठेही नव्हती.

आधुनिक विज्ञानाच्या जवळ जाणारी लोकायतिकांची आणखी एक वैशिष्ट्यपूर्ण वैचारिक भूमिका म्हणजे त्यांचा अचेतनकारणवाद. विश्वोत्पत्तीच्या मुळाशी कोणते तत्त्व आहे, हा जगातील सर्वच दर्शनांपुढील महत्त्वाचा प्रश्न राहिला आहे. सर्वच दर्शनांनी या प्रश्नाचे उत्तर आपापल्या पद्धतीने देण्याचा प्रयत्न केला आहे. जीवस्वरूप जाणीव कशी निर्माण झाली, याचे रहस्य उलगडण्याचा हा प्रयत्न आहे. लोकायतदर्शन भूतसंघातातून जाणीव अथवा चेतनतत्त्वाची निर्मिती झाल्याचे मानते. ही भूते चार. पृथ्वी, आप, तेज, वायू ही चार तत्त्वे एकत्र आली म्हणजे जाणीव निर्माण होते अशी लोकायतिकांची भूमिका आहे. 'आकाश' हे तत्त्व प्रत्यक्षोपलब्ध नसल्यामुळे चार्वाकांना मान्य नाही. लोकायतिकांच्या या अचेतनकारणवादाची तर्कशुद्ध परिणती देहात्मवादात होते.

देह हाच आत्मा, देहापलीकडे काही नाही. जीवस्वरूप जाणीव देहाच्या आश्रयानेच राहते. देह असेपर्यंत जाणीव आहे. देह नष्ट झाला की, अहम्स्वरूप जाणीवही नष्ट होते. छांदोग्य उपनिषदातील इन्द्र-विरोचन यांची आख्यायिकाही लोकायतिकांची हीच वैचारिक भूमिका स्पष्ट करते. वेदांत्यांना लोकायतिकांची देहात्मवादी भूमिका अर्थातच मान्य नाही. ती मान्य केली म्हणजे साऱ्याच अडचणी निर्माण होतात. पूर्वजन्म-पुनर्जन्म एका फटक्यात निकाली निघतात. त्यांचा कर्ताकरविता, नियंता ईश्वरही कायमचा रिटायर करावा लागतो. त्याच्या अनुकंपेसाठी करावे लागणारे सर्व कर्मकांड रद्दबातल करावे लागते आणि त्यावर होणाऱ्या गुजराणीवरही पाणी सोडावे लागले. आता आपणास माधवाचार्य वगैरेंची अडचण समजली असेल, याबद्दल खात्री आहे.

देहापेक्षा आत्मा भिन्न मानणेच या प्रकारे सोयीचे आहे, हे एकदा लक्षात आल्यावर मग त्याला पोषक भूमिकांची निर्मिती करायला नको का? इथे धर्मशास्त्र आकाराला येते. लोकायतिकांचे ग्रंथ लुप्त व्हायला लागतात. चैतन्य सर्वव्यापक होते. त्याचे कूळमूळ शोधण्याचा प्रयत्न बुद्धिवाद्यांनी करू नये म्हणून तो अनाकलनीय, परानुभूतीचा विषय करून टाकला जातो. दैहिक सुखाविषयी तिरस्कार निर्माण करून पारलौकिकांवर (पण तीही सुखेच आहेत हे सोयीस्करपणे विसरून) नजर स्थिर करायला सांगितले जाते आणि अखेरीस शेवटच्या दणका 'जगत् मिथ्या'च्या स्वरूपात दिला जातो. हा सर्व द्राविडी प्राणायाम करण्यासाठी अपार बुद्धी चालवावी लागते. वादविवादात सर्वोच्च प्रावीण्य असावे लागते, जे सामान्याकडे नसते. त्यामुळे दास होणे अपरिहार्य होऊन बसते. आश्चर्याची बाब म्हणजे या दास्यत्वाचीही जाणीव नसते, होऊ दिली जात नसते; मग दास्यत्वच वैभव म्हणून मिरविणे, एवढेच भाळी शिल्लक राहते. ज्ञानेश्वर, नामदेव, तुकारामादिकांचे बंड या पार्श्वभूमीवर समजून घ्यावे. खरेतर चैतन्याचे सर्वव्यापकत्व (जळी, स्थळी, काष्ठी, पाषाणी, ध्यानी, मनी, स्वप्नी, विजनी, नयनी .....) हा विचार अपक्व बालमनाचा विचार आहे. हे उदाहरण पहा– लहान मुले जड आणि चेतनातील फरक जाणत नसतात. प्रत्येक गोष्ट सचेतन आहे असे गृहीत धरूनच

अनुक्रमणिका





मुले बोलतात. पायरीने पाडले, भिंतीने मारले, असे बोलण्यात आपण काही चुकतो आहोत, असे लहान मुलांना जाणवत नाही. आईही त्याचे समाधान करण्यासाठी, पायरीने पाडले? थांब हं, मी तिला मारते, असे म्हणत असते. वयाच्या विकासाबरोबर जड, चेतनातील फरक मुलाला कळू लागतो. नंतर तो मी पायरीवरून पडलो, मी भिंतीला धडकलो, असे म्हणायला लागतो. अर्थात जड आणि चेतनातील फरक कळणे हे मनाच्या प्रौढपणाचे लक्षण आहे. जी गोष्ट लहान मुलाला लागू आहे, तीच गोष्ट मानवी संस्कृतीच्या बाल्यावस्थेलाही लागू आहे. बाल्यावस्थेतील संस्कृतीला निसर्गचक्रातील घटनांचा कार्यकारणभाव समजलेला नसतो. त्यामुळे प्रत्येक घटनेच्या पाठीमागे अलौकिक शक्तीचा वास आहे, असे त्याला वाटायला लागते. तो सश्रद्ध होतो. हतबल होतो, नतमस्तक होतो. स्वार्थी माणसे याचाच फायदा घेऊन स्वतःच्या हितसंबंधांना धक्का बसणार नाही, या पद्धतीने व्यवस्था आकाराला आणतात आणि तिला सहजी अधिमान्यताही मिळवितात. कमीअधिक फरकाने आज आपल्या भोवताली हेच घडले आहे. यामुळे जडबद्ध चैतन्याच्या भूतसंघातातून चैतन्याचा अविष्कार झाला असे सांगणारे आमचे तीन हजार वर्षांपूर्वीचे पूर्वज आमच्यापेक्षा अधिक विज्ञाननिष्ठ होते, हे मान्य करावे लागते.

अर्थात प्रश्न हा आहे की, आमच्या या पूर्वजांकडून आम्ही काय घ्यावे? लोकायतिकांची जीवनदृष्टी आजचा समाजव्यवहार उजळून टाकू शकेल काय? आम्ही त्यांच्यापासून (तत्त्ववैचारिक दृष्ट्या) कुठे आहोत? आणि काय केले पाहिजे किंवा काय करता येऊ शकेल? लोकायतिकांकडून काय घेण्यासारखे आहे या प्रश्नाचे उत्तर त्यांच्या जीवनदृष्टीची आणि तत्त्ववैचारिक भूमिकेची (ज्ञानमीमांसा) मांडणी करीत असताना बहुतेक देऊन झाले आहे. उजळणी म्हणून त्याचा पुनरुच्चार करावयाचा झालाच तर लोकायताकडून निर्भीड तर्कबुद्धी, जीवनानुभवातून तावून-सुलाखून निघालेल्या समाजइष्ट भूमिकांचा स्वीकार, सर्वप्रकारच्या दांभिकतेवर प्रहार, इहपर कल्याणाचा विचार, व्यवहारपर अर्थशास्त्रीय दृष्टीचा स्वीकार आणि चिकित्सक वैज्ञानिक दृष्टिकोणाचा स्वीकार आम्हाला निश्चितच आमच्या या पूर्वजांकडून करता येण्यासारखा आहे. लोकायतिक जीवनदृष्टीच्या या प्रकाशात आजचा समाजव्यवहार उजळून टाकण्याचे सामर्थ्य खचितच आहे. परंतु प्रश्न समाजमानसिकतेचा आहे चार्वाक जडवादी होते, सामान्यांच्या भूमिकांवर त्यांचा जबरदस्त प्रभाव होता म्हणूनच त्यांना 'लोकायत' हे सार्थ नामाभिधान पडले आहे. अंधश्रद्धांना त्यांच्या जीवनात अजिबात जागा नव्हती, म्हणून त्यांची फसवणूक कोणी करू शकला नाही. आम्ही विज्ञानयुगातील उत्तराधुनिक समाजाचे प्रतिनिधित्व करतो आहोत; परंतु आमच्या मनातून आजही अंधश्रद्धांचे भूत उतरायला तयार नाही. त्यामुळे विज्ञानाच्या वाढीबरोबर अंधश्रद्धा संपत जाते, या म्हणण्याला काही अर्थ नाही.

माणूस हा बुद्धिप्रधान, विचारप्रधान प्राणी आहे, 'विवेकशीलता' हे मनुष्यप्राण्याचे एकमेव वैशिष्ट्य आहे, असा अभिमान आपण सतत मिरवत आलो; पण त्याला साजेसा व्यवहार मात्र आपल्या हातून होताना दिसत नाही. विचारांच्या खेरीज भावना, कल्पना, वासना, सहजप्रेरणा अशा अनेक बाबी मानवी मनात आहेत. तेव्हा माणूस म्हटला की, तो श्रद्धा आणि अंधश्रद्धा यांत हेलकावे घेत राहणार. अंधश्रद्धांच्या प्रांतातून निग्रहपूर्वक त्याला बाहेर काढण्याचे काम विचाराचे, तर्कबुद्धीचे असते, आणि विविध कारणांनी, परिस्थितींनी नेमके त्यावरच मळभ चढलेले असल्यामुळे धर्मभोळेपणा वाढीस लागतो. धर्मभोळी माणसे धर्ममार्तंडांचे सावज असतात, धर्म बदनाम होत जातो आणि माणसे रुतत जातात. असेच काहीसे चित्र समाजात आज चोहीकडे दिसत आहे. आजचा 'मी' हा तर पूर्वी कधी नव्हता इतका गुंतागुंतीचा झाला आहे. तो जडवादावर एकीकडे बुद्धिप्रचुर व्याख्याने देईल; पण दुसरीकडे व्याख्यानाला निघण्यापूर्वी घरातील देव्हाऱ्यातील मूर्तीला नमस्कार करून निघेल. कोणत्याही मूर्तीत देव नसतो हे सतत सान्निध्यात असणाऱ्या बडव्यांइतके खातरीशीर दुसरे कोणाला माहीत असणार आहे? परंतु त्यांचा सर्व खटाटोप नसलेले चैतन्य सांगण्याचाच असेल. हाच मी सत्यनारायणही करतो आणि सत्यावर भरभरूनही बोलतो; भ्रष्टाचारात लिप्तही असतो आणि भ्रष्टाचारविरोधी चळवळीतही सक्रिय असतो. जाणीवपूर्वक दांभिकतेचे पांघरूण घेतलेला हा मी कोणत्याच प्रकारच्या बुद्धिवादाने बधण्याची शक्यता फारच कमी आहे. याचा अर्थ मी हतबल आहे, असा

मुळीच नाही.

विचारांची धाव ही आचारापेक्षा नेहमीच अधिक असते. आज विचारांच्या पातळीवर असलेले पुरोगामित्व उद्या समाजवास्तवाचा भाग होणार, यात शंका नाही. मानवी जीवनातील रहस्ये आणखी उलगडलेली नाहीत. सर्व रहस्ये उलगडतील अशी नजीकच्या काळात शक्यता नाही. अशा अवस्थेत मानवी मनात एक मूलभूत सहजप्रेरणा म्हणून भीतीची उपस्थिती जोपर्यंत आहे, तोपर्यंत ईश्वराची कल्पना अस्तित्वात राहणार आणि जोपर्यंत ईश्वराची संकल्पना शिल्लक राहणार, तोपर्यंत त्याच्या नावे फसवणुकीचे उद्योग सतत होत राहणार. म्हणूनच धर्माला ईश्वराच्या जोखडातून मुक्त करणे, मानवताभिमुख करणे अत्यंत आवश्यक आहे. निखळ विज्ञानाची कास धरल्याशिवाय हे होणे नाही. यासाठीच चार्वाकोक्त जीवन हा आमचा आदर्श असला पाहिजे. धर्महीन व्यक्ती आजमितीला तरी अशक्य वाटतो. यामुळे गरज आहे ती इहलौकिक जीवनातील चालीरीती आणि मानवी मनातील धर्मश्रद्धा यांचा सांधा कुठेतरी जोडण्याची. आस्तिक्य मानवतेजवळ घुटमळायला हवे, पारलौकिकाशी असणारे त्याचे नाते तुटायला हवे. असा इष्ट बदल मानवी जाणिवेत घडवून आणणाऱ्या धर्माची आज गरज आहे. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंद्यांना स्नेह पाझरणारा धर्म महत्त्वाचा वाटला. फुल्यांना अलौकिकापासून फारकत घेतलेला, परिणामस्वरूप जीवनानुभवातून प्रचीतिक्षम असणारा निर्मिक समाजधारणा करू शकेल, असा विश्वास वाटला. विनोबा भाव्यांना विज्ञानाशी नाते जोडणारा धर्म अगत्यशील वाटला. गांधींना सत्यधर्म आवश्यक वाटला. बाबासाहेब आंबेडकरांना धम्म जवळ करावासा वाटला. भारतातील या समाजधुरिणांनी सोवळ्यातील धर्माचे समर्थन कधीही केले नाही. धर्माला त्यांनी मानवसन्मुख केले. लोकायतिकांची जीवनदृष्टी आणि आमच्या या अलीकडील समाजधुरिणांच्या धर्मविषयक कल्पनांच्या संयोगातून धर्माचे नवीन रसायन तयार करण्याची आज खरी गरज आहे. धर्म-विज्ञान यांची सांगड घालू पाहणाऱ्या कार्यशाळांतून अशा प्रकारचे प्रारूप तयार करता येऊ शकेल, असा विश्वास वाटतो.

संदर्भ ग्रंथ

१. नरहर कुरुंदकर : (१९६७) 'मागोवा', देशमुख आणि कंपनी पब्लिकेशन प्रा. लि., सदाशिव पेठ, पुणे.

२. डॉ. स. रा. गाडगीळ : (१९७४) 'लोकायत', लोकवाङ्मयगृह प्रा. लि., खेतवाडी मेन रोड, गिरगांव, मुंबई ४.

३. उदय कुमठेकर : (१९९४) 'वेध चार्वाकाचा', अभय प्रकाशन, नांदेड.

४. 'कित्ता'.

५. नरहर कुरुंदकर : (१९९३) 'वाटा : माझ्या-तुझ्या', राष्ट्र सेवा दलाचे प्रकाशन, संकलन : शंकर सारडा.

६. नरहर कुरुंदकर : 'वाटा : माझा तुझ्या'.

७. सदाशिव आठवले : (१९९७), 'चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान', प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, तिसरी आवृत्ती.

८. 'कित्ता', उदय कुमठेकर.

९. प्रबोधचंद्रोदय. 'धूर्तप्रणीतागमपतारितामाशामोदकैरियं तृप्तिः मूर्खाणामस्'.

१०. 'कित्ता', सदाशिव आठवले.

११. 'कित्ता', उदय कुमठेकर.

१२. 'कित्ता', उदय कुमठेकर.

१३. 'कित्ता', नरहर कुरुंदकर, मागोवा.

१४. 'कित्ता', नरहर कुरुंदकर, मागोवा.

१५. जैमिनीय अश्वमेध, श्लोक ३८ वा.

१६. गणेश थिटे : (चार्वाक समीक्षा) : विश्वकर्मा साहित्यालय, पुणे, प्रथमावृत्ती जून १९७८.

१७. प्रा. मे. पुं. रेगे : (२००१), 'प्रस्तावना' 'चार्वाकमंथन', परामर्श प्रकाशन, तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे, संपादक, अनुवाद : उदय कुमठेकर.

१८. 'कित्ता', स. रा. गाडगीळ.

१९. मनुस्मृती २.११.

२०. 'कित्ता', नरहर कुरुंदकर.

२१. 'कित्ता', उदय कुमठेकर.

अनुक्रमणिका





ग्रंथसेवनाची कहाणी

कमलेश सोमण

जैसे शारदियेचे चंद्रकळे -। माजी अमृतकण कोवळे।
ते वेंचिती **मनें मवाळे**। चकोरतलगे।। १-५६।।
तियापरी श्रोतां। अनुभवावी हे कथा।
अति **हळुवारपण चित्ता**। आणूनियां।। १-५७।।
हे **शब्देविण संवादिजे। इंद्रियां नेंणतां भोगिजे।**
बोलाआदि झोंबिजे। प्रमेयासी।। १-५८।।
जैसे भ्रमर परागु नेती। परी कमळदळे नेणती।
तैसी परी आहे सेविती। ग्रंथी इये।। १-५९।।
कां आपुला ठावो न सांडितां। आलिंगिजे चंद्रू प्रगटतां।
हा **अनुरागु** भोगितां। कुमुदिनी जाणे।। १-६०।।
ऐसेनि **गंभीरपणें। स्थिरावलेनि अंतःकरणें।**
आथिला तोचि जाणे। मानूं इथे।। १-६१।।

ज्ञानेश्वरांनी ग्रंथसेवनाची नेमकी रीत ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या अध्यायात कथन केली आहे, ती मला खूप महत्त्वाची आणि सौंदर्यपूर्ण वाटते. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे झाल्यास, ग्रंथ आस्वादनाची कहाणीच ज्ञानदेवांनी नमूद करून ठेवलो आहे. एकूणच दासबोध, तुकारामाची अभंगवाणी, अमृतानुभव, हॅम्लेट, किंग लिअर, गटेचे फाऊस्ट तसेच भगवद्‌गीता यांसारख्या महान अभिजात कलाकृतींचा आस्वाद घेताना किंवा त्या कलाकृतींचे श्रवण वा वाचन करताना मनाची अवस्था कशी असावी, हे ज्ञानेश्वरांनी ग्रंथारंभी नमूद करून ठेवले आहे. मला तर ती ग्रंथसेवनाची –आस्वादनाची –किमान अट वाटते.

- मवाळ मन
- अति हळुवार चित्त
- शब्देविण संवाद
- इंद्रिया नेंणतां भोगणे
- बोलाआदि प्रमेयासी झोंबणे
- अनुराग (प्रेम, जिव्हाळा वा कळकळ)
- गंभीरता
- स्थिर अंतःकरण

आस्वादनात-श्रवणात वरील घटकांची जर उपस्थिती असेल, तर त्या वाचकाला ग्रंथतत्त्व सुगंधित व पवित्र करणार, एवढे मात्र निश्चित!

मवाळ मन आणि अतिहळुवार चित्त

ज्या मनात मल नाही, असे मन नेहमीच मवाळ असते. मवाळ मन हे नेहमीच शुद्ध, निरागस, नम्र आणि जीवनोत्सुक असते.

आश्विन मासात म्हणजेच शरदऋतूत आकाश अगदी निरभ्र असते. मुख्य म्हणजे चांदणेही स्वच्छ, शुभ्र व टपोर पडते. अशा चांदण्यातून अमृताचा स्राव होत असतो. त्या अमृतस्रावी चंद्रकिरणावरच चकोर पक्षी आपला उदरनिर्वाह करीत असतो, अशी एक कविकल्पना आहे. खरेतर ही चंद्रामृत सेवन करण्याची हातोटी फक्त चकोर जाणतो. यातही (चकोरतलगे) पिल्ले ही स्वभावतःच नाजूक आणि निरागस असतात. तसेच अमृतकणही कोवळे असतात व ती पिलं आतुरतेने व कोमलतेने ते अमृतकण (मन वेंचिती मन मवाळे) टिपत असतात. अगदी त्याचप्रमाणे गीताग्रंथ, संपूर्ण ज्ञानेश्वरी तितक्याच एकाग्रतेने, उत्सुकतेने, कोमल-मृदू तसेच मोकळ्या, आतुर व सज्ज मनाने श्रवण करावी, अनुभवावी, असे ज्ञानदेव सुचवितात.

पसायदानात ज्ञानदेव म्हणतात, देवा ही वक्रता संपू दे. द्वेष आणि दुष्कर्मे निपटून जावीत. जीवाच्या मैत्रीचा आणि स्वधर्माचा संकल्प मनात उदय पावू दे, तरच मनाला शुभवांछित प्राप्त होईल.

एकूणच चित्तातील मल (रज व तम), वासनाजाड्य गेल्यास आपाततः चित्ताला एकाग्रता प्राप्त होते, जो हळुवारपणा प्राप्त होतो, त्या हळुवारपणे–मवाळ मनाने श्रोत्यांनी ज्ञानेश्वरी श्रवण करावी.

श्रवण ही एक अद्‌भुत कला आहे.

जे. कृष्णमूर्ती यांनी म्हटले आहे की,

Listening is an Art.

If you listen with tremendous attention,





if you listen completely

that very act of listening is a great miracle.

ते पुढे म्हणतात, ज्याला खरोखरीच श्रवण करावयाचे असेल, त्याने आपले सर्व पूर्वग्रह व आधीपासून बनवलेली मते सोडून दिली पाहिजेत. तुम्ही श्रवण कसे करता, याला खूप महत्त्व आहे. तुम्ही एकतर शब्द, पसंती-नापसंती दर्शवत बौद्धिक दृष्ट्या ऐकता किंवा भाष्य करणाऱ्या मनाने ऐकता. किंवा तुम्ही जे ऐकता, त्याचे तुमच्या विशिष्ट पूर्वग्रहानुसार अर्थ लावत ऐकता. म्हणजे असे की तुम्ही, जे आधीपासून माहीत असते, ज्ञात असते त्याच्याशी, हे ऐकत असता त्याची तुलना करता.अशा प्रकारचे ऐकणे, हे तुमच्या श्रवणाच्या आड येत असते. जे बोलले जात आहे, त्याचा स्वीकार व अस्वीकार किंवा धिक्कार न करता, ध्यान देऊन, अन्तःकरणापासून मनापासून श्रवण करू लागलात तर कदाचित आपल्यामध्ये संवाद प्रस्थापित होईल. आपण पूर्णपणे, समग्रतेने श्रवण करू शकतो का? ही श्रवणाची क्रिया म्हणजे जे सत्य आहे, त्याचे प्रत्यक्ष दर्शन असते. अशा प्रत्यक्ष दर्शनातच एक कृती असते. श्रवण करणे वा शिकणे हे पूर्ण अवधानाच्या, निःशब्दतेच्या अवस्थेतच होऊ शकते. वक्त्याविषयी तुम्ही कल्पिलेली प्रतिमा मनात ठेवून जर तुम्ही तो काय बोलतो आहे हे ऐकत असाल, वक्ता म्हणजे कोणीतरी अधिकारी, प्रमाण आहे असे समजून ऐकत असाल, तर तुमचे ते ऐकणे श्रवण नसते. कारण तुम्ही वक्त्याची प्रतिमा मध्ये आणता. ही प्रतिमा तुम्हाला जे बोलले जात आहे, ते श्रवण करू देत नाही. एकूणच, खरा संवाद, खरे संभाषण निःस्तब्धतेच्या अवस्थेत होत असते. जेव्हा दोन माणसे आपले मन, आपले अन्तःकरण, आपले डोळे, आपले कान ही सर्व मिळून गंभीरपणे काही समजून घेण्याचा प्रयत्न करतात, तेव्हा तेथे एका वेगळ्या प्रतीची निःस्तब्धता असावी लागते. तेव्हाच तेथे संवाद घडतो.

एका चिंतकाने म्हटले आहे की, कुठलीही गोष्ट समजून घ्यायची तर त्यासाठी शांत मनाची गरज असते. सत्य उमजले की, तुम्ही मुक्त होता आणि त्यामुळेच तुमचे मन अधिक शांत, अधिक स्पष्ट आणि स्तब्ध होते. किंबहुना शांत अवस्थेत सत्य अस्तित्वात येते. ध्यान म्हणजे क्षणाक्षणाला होणाऱ्या आकलनाची सततची प्रक्रिया असते. आकलन म्हणजे सत्याचे सरळ दर्शन!

संत नामदेव म्हणत असत,

नामा म्हणे ग्रंथ श्रेष्ठ ज्ञानदेवी।
एक तरी ओवी अनुभवावी।।

कारण या ओवीच्या साक्षात अनुभवात जीवनाची, मनाची समृद्धता व सार्थकता अवलंबून आहे. दुसरे असे की, झालेले आकलन जेव्हा आपण प्रत्यक्ष अमलात आणतो, तेव्हा आणि तेव्हाच आपल्यात परिवर्तन घडते.

कलाकृतीचे आस्वादन हा एक प्रकारे त्या कलाकृतीच्या आशयाशी, त्यातील जीवनदृष्टीशी निःशब्द संवादच असतो. अर्थात अशा महान कलाकृतीवर आपले भाष्य करण्याआधी ग्रंथातील प्रमेयाशी म्हणजेच त्यातील जीवनदृष्टीशी झोंबणे अत्यावश्यकच आहे.

कुठल्याही सकस, सधन व सुजाण लेखनाचे समग्र साहित्य आपण एकत्रित वाचले, तर आपल्याला त्या लेखकाचे मन, त्याची जीवनदृष्टी, लेखकातील वा त्याच्या जीवनातील चैतन्यतत्त्वाचा विकास सहज सापडतो. मोठ्या कलावंताच्या लेखनातून त्याचे मूल्यव्यूह उभे राहत असतात आणि ते जीवनासंबंधीची कोणती मर्मदृष्टी देतात, ती किती सखोल, समृद्ध व स्वतंत्र आहे, त्यावरच त्या कलाकृतीचे मोठेपण अवलंबून असते.

कै. माधव आचवल यांनी एक ठिकाणी म्हटले आहे की, 'चांगल्या कलाकृतीशी संवाद साधण्यासाठी ती पुष्कळ वेळ आणि पुन्हा, पुन्हा पाहणे आवश्यक असते. कलाकृती ही एक स्वतंत्र निर्मिती आहे, स्वतःचे जीवन असलेली. सबंध आयुष्य संगतीत काढूनही एखादी व्यक्ती आपणाला समजली, असे आपण म्हणू शकत नाही. मग बघताक्षणीच कलाकृतीचे सारे सौंदर्य आपणास पूर्णपणे जाणवेल, हे कसे शक्य आहे? काही थोड्या गोष्टी जाणवतात. काही छटा लक्षात येतात. मनावर त्यांचा एकत्रित परिणाम होतो. तो महत्त्वाचा असतो, यात संशय नाही; कारण आपल्या पुढल्या साऱ्या अनुभवांचा तो गाभा असतो... कलाकृतीला सामोरे जाताना तिचा अनादर होईल, असे काही आपल्या हातून घडता कामा नये...कलाकृतीचा आस्वाद हे आपले डोळे आणि ती कलाकृती यांतला खाजगी संवाद आहे आणि त्या

अनुक्रमणिका

संवादाचे पावित्र्य राखणे जरूर आहे. या संवादाच्या आड अनेक आवाज येत असतात.

'कलाकृतीसमोर उभे असताना ती कलाकृती एवढेच सत्य असते. ताजमहाल ही एक वास्तू आहे, आणि वास्तुकलेचा अनुभव हा आपल्या स्पर्श-रूप-नाद-गंधादी संवेदनांनी घ्यावयाचा. त्या जेव्हा इतर सारी अवधाने दूर सारून समोरच्या कलाकृतीला सामावून घेण्यास आतुर आणि सज्ज होतील, तेव्हाच खरा संवाद साधण्याची शक्यता! येथे आणखी एक गोष्ट लक्षात ठेवणे जरूर आहे. पुरेसे आतुर नसण्याइतकेच फार आतुर असणे हेही आस्वादाच्या आड येते. हा ताजमहाल सुंदर-सुंदर म्हणतात, यात काही सौंदर्य आहे, हे मला समजलेच पाहिजे अशा जिद्दीने पेटून काही त्याच्या पुढे उभे राहतात. मग पदरी बहुधा निराशा येते. कारण हा प्रकार झोप येण्यासाठी खूप प्रयत्न करण्यासारखा असतो. सौंदर्याचा आस्वाद ही काही कुस्ती नव्हे, तर ती एक दोस्ती आहे. कलाकृतीचे सौंदर्य प्रथमतः संवेदनांना सहजपणे जाणवावे लागते. बुद्धी मग त्या जाणिवांचा पाठपुरावा करील. म्हणून पुष्कळ वेळा समजावून घेण्याच्या प्रक्रियेत जे शोधायला जावे तेच निसटते. कलाकृतीचा आस्वाद घेताना मनाची अवस्था कशी असावी? ज्ञानदेवांनी वर्णिलेल्या कुमुदिनीसारखी . आपला ठावो न सांडिता! अलिंगिजे चंद्रु प्रकटता.... या अशा अनुरागाने मग कलाकृतीही मुक्तपणे आपली सौंदर्याची खाण उघडी करते. मग सहसा लक्षात न येणाऱ्या खाणाखुणा जाणवू लागतात... रसिकाच्या नकळत त्याचे हृदय हलवणे या-खेरीज कलाकृतीला तरी निराळे काय हवे असते?'

ऐसेनि गंभीरपणें। स्थिरावलेनि अंतःकरणे।

ज्ञानदेवांनी श्रोत्यांना ज्ञानेश्वरीच्या आस्वादनासाठी मवाळ, गंभीर असलेलं मन, अतिहळुवार चित्त, स्थिर अंतःकरण ही पहिली अट नोंदवली आहे. कारण असे मनच, जे आहे ते चहूबाजूंनी (मोठ्या करुणेने, वात्सल्याने) समजून घेण्याचा प्रयत्न करू शकते. यातही या समजून घेण्याच्या प्रक्रियेत कलाकृतीशी शब्देविण संवाद अत्यावश्यक असतो. त्याही पुढे जाऊन त्यातील प्रमेयाशी (कलाकृतीतील आशयासह त्यातील जीवनदृष्टीला) झोंबणे मग अटळ होऊन बसते. कलाकृती आणि श्रोता यांत एक अनुराग असतो. हा अनुराग, आपला ठावो न सांडता त्या चंद्राकडे पाहून उमलणाऱ्या कमळासारखा असतो. अर्थात भ्रमर कमळातील पराग नेतात; पण ते नेल्याचे कमळाच्या पाकळ्यांनाही कळत नाही. तैसी परी आहे सेविती, ग्रंथी इये.... असे ज्ञानेश्वर म्हणतात.

जे. कृष्णमूर्तींनी म्हटले आहे की, बहुतेक लोकही कशाच्या ना कशाच्या बाबतीत गंभीर असतातच. त्यांच्या या गंभीरपणामागे जो उद्देश असतो, तो एक धार्मिक तरी असतो किंवा इतर प्रकारचा तरी असतो. एकूणच ते उद्दिष्ट साध्य होण्यावरच त्यांचा गंभीरपणा अवलंबून असतो. याचाच अर्थ मनाने निर्माण केलेल्या व कल्पिलेल्या गोष्टीबद्दल आपण गंभीर असतो; पण खुद्द आपल्या मनाबद्दल मात्र आपण गंभीर नसतो. हे मनच खरेतर या सर्व गोष्टी निर्माण करीत असते. सारांश, एक विशिष्ट उद्दिष्ट गाठण्यासाठीच आपला सारा गंभीरपणा खर्चण्याने आ[illegible] स्वतःच्या इच्छापूर्तीच्या मागे लागतो. याचाच अर्थ स्वतःला जे हवेसे वाटते, त्या बाबतीत तर माणूस गंभीर असतो. जोवर मी काहीतरी मिळवण्याचा किंवा काहीतरी टाळण्याचा प्रयत्न करीत असतो, तोवर माझे लक्ष माझ्यातच गुंतलेले असते. उद्दिष्ट गाठणे म्हणजे वस्तुतः स्वहिताच्या मागे लागणेच होय. तो सुप्त किंवा उघड स्वरूपातील आत्मतृप्तीचाच प्रकार होय, आणि आत्मतृप्ती करू पाहणे म्हणजे गंभीरपणा मुळीच नव्हे. आपले मन हे जे आत किंवा बाहेर सतत धाव घेत असते, ते स्वतःची पूर्ती करून घेण्यासाठी, काहीतरी मिळविण्यासाठी किंवा कुणीतरी विशिष्ट बनण्यासाठीच धाव घेत असते. मनाची ही संपूर्ण प्रक्रिया अवधानात आली की, मन विमुक्त होते व खरा गंभीरपणा म्हणजे काय, हे ते मुक्तपणे शिकू शकते, समजून घेऊ शकते. आणि शिकण्याला तर अंतच नसतो. नव्याने शिकणाऱ्या मनापुढे चारे विश्वच खुले असते. तुमच्या मनाचा दरवाजा खुला झाला असेल, तर तिथे अधिक शिकण्याचा प्रश्न येत नाही; तर पुढे जात असता सतत शिकत राहण्याचा हा प्रश्न आहे.

अभ्यासाहूनि गहन। पार्थां मग **ज्ञान**।
ज्ञानोपासोनि ध्यान। विशेषिजे।।
मग **कर्मफलत्यागु**। तो ध्यानापासोनि चांगु।




अनुक्रमणिका

त्यागाहूनि भोगु। **शांतिसुखाचा**।।

ज्ञानेश्वरी -अध्याय १२ वा -१४१/१४२

ज्ञानदेव म्हणतात, अभ्यासापेक्षा ज्ञान हे अधिक गहन, सखोल असते; पण ज्ञानापेक्षा ध्यानाला विशेष महत्त्व आहे. कर्मफलत्याग हा ध्यानापेक्षा चांगला आहे. या मार्गाने जाणाऱ्यालाच शांतिसुखाचा लाभ होतो. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे झाल्यास यश-कर्मफल-पैसा-प्रसिद्धी यांत आसक्त होऊन न जगणाऱ्यालाच शांतीचा लाभ होत असतो.

जीवन जगण्याची कला ही सर्वश्रेष्ठ कला आहे.

मनाची तरल सावधानता, स्वतःच्या बाबतीतली जागरूकता यांच्या दर्जावरच आपल्या अभ्यासाचा, त्याही पुढे जाऊन असे म्हणेन की, आयुष्याचा दर्जा ठरत असतो. शोध-अभ्यास असा असायला हवा की ज्यायोगे, सजगता व अक्रिय सावधानता, दक्षता अधिक दृढमूल होईल आणि मग वर्तमानात जगण्याचा मार्ग सापडेल. अभ्यासात आसाभोवती फिरणेच असते. म्हणजेच वर्तमानाच्या या क्षणात संपूर्णपणे जगणेच असते. असे जगणेच आपल्याला त्या क्षणाचा खरा अर्थ व शहाणपणा यांची जाणीव करून देते.

जे. कृष्णमूर्ती म्हणतात, जगण्याची कला ही सगळ्यात महत्त्वाची कला आहे. ती साधणे ही मोठी अवघड गोष्ट आहे. जीवनातील प्रत्येक गोष्ट, जागच्या जागी व्यवस्थितपणे, कोणत्याही पैलूंचा संकोच अगर अतिरेक न करता ठेवली जाते, तेव्हाच साध्य होते. सगळ्या चिंता, भीती, हेवेदावे यांपासून जीवन जेव्हा मुक्त असते, तेव्हाच जगण्याची कला साधता येते. आपल्याला कसलीतरी अभिलाषा असते. आपण जसे आहोत, त्यापेक्षा आणखी काहीतरी साध्य करावेसे आपल्याला वाटते. यश, प्रसिद्धी, वैभवाचा झगमगाट इत्यादींचा हव्यास आपल्याला असतो. आणि जेथे हा जगण्याचा हव्यास असतो, तेथे जगण्याची कला साध्य होत नाही. जीवनाचे सौंदर्य मात्र नष्ट होते. आपल्या जीवनात, नातेसंबंधात जेव्हा तरल संवेदनक्षमता असते, तेव्हा जीवनातील प्रत्येक संबंधाचे सौंदर्य आपल्याला जाणवू लागते. म्हणूनच स्नेहसंबंध जपणे, संघर्ष नष्ट होणे, तसेच जीवन एखाद्या संथ, शांत प्रवाहासारखे जगता येणे म्हणजेच जीवनात कलेचे आणि सौंदर्याचे स्थान टिकविणे असते. सातत्याने दक्षता, उद्योगशीलता, आंतरिक सुव्यवस्था आणि निखळ प्रामाणिकता या गोष्टी जीवनात फार महत्त्वाच्या आहेत.

अवधान

तरि अवधान एकवेळें दीजे।

मग सर्वसुखासि पात्र होइजे।।

ज्ञानदेव नवव्या अध्यायात म्हणतात– श्रोतेहो, तुम्ही एक वेळ माझ्या बोलल्याकडे लक्ष द्या, म्हणजे सर्व सुखाला प्राप्त व्हाल!

एकूणच अभ्यासात अवधान आणि श्रवण-दर्शन यांना अपार महत्त्व असते. खरेतर अवधान–श्रवण-दर्शनातून आपल्याला नवनवे आकलन होत असते आणि आकलनातील वैभवाला अंतच नसतो. अर्थात झालेल्या आकलनावर चिंतन करण्याची नितान्त गरज असते.

अवधानाबद्दल जे. कृष्णमूर्ती म्हणतात की, **अवधान हाच जगण्याचा एकमेव मार्ग असतो.** अवधान असते, नुसते लक्ष असते तेव्हा काळ नसतो. कोणतीही हालचाल नसते. ही हालचाल, हा विचलितपणा, म्हणजेच मोजमाप, तुलना, एका स्थानाकडून दुसरीकडे प्रयाण करणे इत्यादी सर्व. अवधानात लहरी, कल्लोळ नसतात, चढउतार नसतात, मोजमाप घेणारे केंद्र नसते. एकूणच अवधान म्हटले की, त्यात सर्व शरीर आले. मनासकट, इंद्रियांसकट सर्व शरीरच त्यात आले. सर्व त्या अवधानातच आले. म्हणूनच मेंदूच्या पेशी निवान्त आहेत, प्रशान्त आहेत. जागरूक, जिवंत, तन्मय अवधान जेव्हा असते, तेव्हा या अवधानात संपूर्ण मेंदू कार्य करू शकतो. ते अवधान म्हणजेच शांती असते. तीच पूर्णावस्था, शून्यावस्था, रिक्तता. तिला कोणतेही नाव द्या, त्याने काही फरक पडत नाही. त्या निष्पाप, निरागस रिक्त शांतीतून मेंदू कार्य करू शकतो. अत्यंत तरल सावधानतेने अंतरंगात पहा. अवधान म्हणजे पूर्ण अवधान–जड देह, भावना, मन. चित्त, पेशी–सगळे सगळे एकाग्र एकतान आहे. जिवंत रसरशीतपणे एकवटलेले आहे. त्या अवस्थेत *मीपणा* नाही, केंद्र नाही, काळ नाही, द्रष्टा नाही की अहंकारही नाही एकूणच मेंदूच्या पेशीतील *मी*पणाचा अंश गळून पडलेला आहे.

प्रत्येक अवलोकन खोली, शक्ती व चेतना देत असते. अवधानाशिवाय प्रारंभ होऊ शकत नाही. नवनव्या प्रज्ञाजागृतीशिवाय या आंतरिक प्रवासाला बळ व धारच मिळत नाही. आणि या प्रवासाविषयी बोलायचे झाल्यास त्याला अंतच नसतो. म्हणजेच त्याला अखेरचा टप्पाच नसतो.

अवधान व श्रवण यानंतरची पायरी आहे चिंतनाची. एका तत्त्ववेत्त्याने चिंतनासंबंधी काही निरीक्षणे मांडली आहेत, ती पाहण्यासारखीच आहे. त्याची थोडक्यात दिशा व दृष्टी पुढीलप्रमाणे सांगता येईल–

चिंतन म्हणजे, चित्तावर उमटणाऱ्या प्रत्येक विचाराचे व प्रत्येक भावनेचे भान ठेवणे. प्रज्ञाजागृतीसाठी चिंतनाची मोठी गरज असते. चिंतनाच्या प्रक्रियेच्या आकलनातून प्रशांतीचा उदय होतो. खरेतर ही शांतीच चिंतन होय.

१. चिंतन ही जीवनातील सर्वश्रेष्ठ कला आहे. कदाचित सर्वात श्रेष्ठ कला! ही कला कोणी कोणाकडून उसनी घेऊ शकत नाही, हेच तर या कलेचे सौंदर्य वैशिष्ट्य आहे. या कलेला कोणतेही तंत्र नाही आणि म्हणूनच सांगणारा अधिकारी माणूस असा कोणीही नाही.
२. चिंतनासाठी शरीर स्वस्थ हवे. ही प्राथमिक गोष्ट आहे. वाऱ्याने हेलकावणारा वृक्ष तुम्ही पाहिला असेल. तो स्तब्ध असतो. त्याचप्रमाणे आपले शरीर स्वाभाविकपणे, सहजतेने, निरामयतेने, स्वस्थ व स्थिर राहू शकेल का, हा खरा प्रश्न आहे.
३. चिंतनासाठी मनाची लवचीकता अभिप्रेत आहे. चिंतन हे एक प्रकारे मनाचे उमलणेच असते आणि त्या उमलण्यातून आपल्याला समग्रतेचे दर्शन घेता आले पाहिजे.
४. चिंतनात प्रज्ञा अध्याहृत असते. प्रज्ञा पुस्तकी ज्ञानाने किंवा तांत्रिक शिक्षणाने प्राप्त होत नाही. तुम्हाला जर एखाद्या पक्ष्याचे निरीक्षण करायचे असेल, तर तुम्ही स्तब्ध राहणे आवश्यक आहे. तुम्ही थोडी जरी हालचाल केली, तर तो पक्षी उडून जाईल. निरीक्षण करणे, विचार करणे, सूक्ष्म आणि स्तब्ध असे मन असणे, तत्काळ प्रतिसाद देणे, संवेदनक्षम व तत्पर शरीर असणे आवश्यक आहे. चिंतनाच्या आकलनातच प्रीती असते.
५. चिंतनात संपूर्ण जीवन/ संपूर्ण आशय अभिप्रेत असतो. जीवनाचे सुटे सुटे भाग न पाहता तो संपूर्ण विषय, संपूर्ण जीवन व त्याची परिपूर्णता पहावी, अशी चिंतनात अपेक्षा असते.
६. चिंतन ही मनाची अशी अवस्था असते की, त्यात मन हे यच्चयावत सर्व गोष्टींकडे पूर्ण अवधान देऊन पाहत असते, सर्वंकषतेने पाहत असते.

जे. कृष्णमूर्ती म्हणतात की, प्रज्ञा म्हणजे असत्यातील सत्य पाहणे. दुःख उत्पन्न करणाऱ्या *मी* प्रक्रियेचे आकलन झाल्यावर प्रज्ञेची जागृती, प्रज्ञेचा उद्भव होतो. त्यातूनच दुःखाचा अंत होतो. प्रज्ञा मनाच्या अखंड सावधानतेतून आणि निवडरहित जीवनातून जागृत करता येते. अभिलाषेचा फोलपणा लक्षात आला ही प्रज्ञाजागृती आहे आणि त्यातून परिस्थितीशी सम्यक संबंध प्रस्थापित होतो आणि मग जीवनाचे सौंदर्य आणि समृद्धी प्रतीत होते. प्रज्ञाजागृतीत खऱ्या कृतीचा प्रारंभ असतो. एकूणच चिंतनातून प्रज्ञाजागृतीकडे (इंटिलिजन्स) आपल्याला प्रवास करावयाचा आहे. तरच जीवनाचे वा आशयाचे साक्षात्कारी दर्शन आपल्याला घडू शकेल. या दर्शनानंतर व्यक्ती कालमुक्त जगू शकते.

ज्ञान

ज्ञानदेव म्हणतात, **अभ्यासापेक्षा ज्ञान** हे अधिक गहन, सखोल असते. पण **ज्ञानापेक्षा ध्यानाला** विशेष महत्त्व आहे. **कर्मफलत्याग हा ध्यानापेक्षा चांगला** आहे. या मार्गाने जाणाऱ्यालाच **शांतिसुखाचा लाभ** होतो. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे झाल्यास यश-कर्मफल-पैसा-प्रसिद्धी यांत आसक्त होऊन न जगणाऱ्यालाच शांतीचा लाभ होत असतो.

भगवद्गीतेत श्रीकृष्णांसारखे उदात्त आणि शुद्ध असे दुसरे काहीही नाही.

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते।

ज्ञानं बंधनं

शिवसूत्रामध्ये *ज्ञानं बंधनं* असा शब्दप्रयोग केला गेला आहे. म्हणजेच **कुठलेही ज्ञान एक प्रकारे आपल्याला बंधनातच टाकत असते.**

एका तत्त्ववेत्त्याने म्हटले आहे की, ज्ञान म्हणजे

संचितस्मृती आणि विचार म्हणजे स्मृतीचा प्रतिसाद होय. म्हणून ज्ञान साहजिकच मर्यादित असते. जीवनाचे समग्र, संपूर्ण, साकल्याने अवलोकन, आकलन हे ज्ञानामधून कधीच शक्य नसते. **ज्ञान म्हणजे अनुभवांचे जमा केलेले गाठोडेच** असते. ते पुढे असेही म्हणतात की, **खऱ्या अर्थाने सर्जनशील असणे प्रत्येक क्षणी भूतकाळापासून स्वतंत्र असणे होय.**

ध्यान

जे. कृष्णमूर्ती यांनी ध्यानाविषयी विस्ताराने लिहिले आहे. त्याचा थोडक्यात आशय असा : **आंतरिक शांती** हा संवेदनशीलता वाढविण्याचा सर्वोत्तम उपाय आहे. संवेदनशीलता म्हणजे अखंड सावधानता. संवेदनशील माणूस जीवनाबद्दल विलक्षण प्रतिसादक्षम व दाक्षिण्यशील राहतो. माणूस जेव्हा शांत बसलेला असतो तेव्हा त्याची पंचेंद्रिये, साऱ्या शक्ती पूर्ण जागृत होतात. असे करण्याने प्रत्येक अनुभूती ही अतिशय उत्कट रूपात घेता येऊ शकते. दैनंदिन आयुष्याच्या आवर्तनानुसार ज्यानेत्याने स्वस्थ बसत जावे. काहीजण झोपताना किंवा झोपेतून उठल्यानंतर स्वस्थ बसतात. तर तसे करावे. हे सारे करायचे कशासाठी, तर त्यातून आंतरिक सुव्यवस्थेला पोषक भूमी तयार होते. सहजगत्या शांत होणाऱ्या मनाचाच तो गुण होय. मग मनाची ताजेतवाने होण्याची प्रक्रियाच बनून जाते. म्हणूनच ध्यान करणे, स्वस्थ बसणे, आपल्या विचारांची हालचाल-चळवळ न्याहाळणे, एकटेच फिरायला जाणे, निसर्गाच्या डोळे दिपवणाऱ्या सौंदर्याबाबत सचेत-जागृत असणे, या साऱ्या गोष्टी मनाला स्थिर करायला मदत करतात. महत्त्वाची आहे ती सततची दक्षता, उद्योगशीलता, आंतरिक सुव्यवस्था आणि निखळ हार्दिक प्रामाणिकपणा-सच्चेपणा!

आपल्या आत व बाहेर प्रत्यक्ष काय घडत आहे, याचे आकलन करून घेणे हे फार महत्त्वाचे आहे. एकूणच ध्यान करणाऱ्याला जेव्हा स्वतःचे आकलन होते, तेव्हाच ध्यानाला सार्थता प्राप्त होते. (Understand The Self)

ध्यान ही एक जीवनरीत आहे. ध्यान हे दैनंदिन जीवनाचेच अंग आहे. ध्यानामुळे जीवनाचे सौंदर्य व संपूर्णत्व आकलनात येत असते. जीवनाचे संकुलत्व, त्याची गुंतागुंत व क्षणाक्षणाला होत राहणाऱ्या त्यातील प्रतिक्रिया, यांचे संपूर्ण आकलन जोवर होत नाही, तोवर ध्यान ही केवळ आत्मसंमोहनाचीच प्रक्रिया होत असते. दैनंदिन जीवनातील समस्यांचे आकलन म्हणजे हृदयाचे ध्यान होय. स्वतःच्या अगदी जवळून जोवर तुम्ही प्रारंभ करणार नाही, तोवर फार दूर जाणे तुम्हाला शक्य होईल?

मन जेव्हा अनुभवांनी, ज्ञानाने, स्वतःच्या वृथाभिमानाने व मत्सराने संस्कारबद्ध होत राहत नाही, तेव्हाच ते मुक्त होत असते. या सर्व गोष्टींपासून, सर्व प्रकारच्या स्वयंकेंद्रित कर्मापासून व प्रभावापासून मनाची मुक्तता करणे म्हणजेच ध्यान होय. आजवर मनात, स्मृतीत जे काही संग्रहित केलेले असेल, ते संपूर्णपणे मृत होऊन जाणे, नामशेष होऊन जाणे महत्त्वाचे आहे. कारण अनुभवांचा-स्मृतींचा संग्रह म्हणजेच आपला मी, अहं; यांचा जोवर अंत होत नाही, तोवर गताचे सातत्य तसेच राहील. असत्याच्या दर्शनातच सत्याचे दर्शन जेव्हा घडते, तेव्हा सहजकृती आकाराला येत असते. हे सारे म्हणजेच ध्यान.

ध्यान म्हणजे जाणीव निःशेष रीतीने रिकामी करणे. शोधापासून, सर्वच्या सर्व प्रयत्नांपासून पूर्ण रिते होणे. काही मिळवायचे नाही, काही मागायचे नाही, अशी मनोवस्था! पूर्ण स्तब्धता! संपूर्ण निश्चलता! मन अगदी शांत, स्तब्ध व निश्चल होऊन राहते. असे मन कशाच्या शोधात असत नाही. यासाठी अवकाशाची गरज असते. हा अवकाश विचार किंवा तज्जन्य क्रिया किंवा हालचाल यांनी निर्मिलेला नसतो. विचार आणि त्यातून आकाराला येणाऱ्या विविध प्रतिमा यांचा थेंबभर अंशही जेव्हा शिल्लक राहत नाही, अशा निस्तब्ध-निश्चल रिक्ततेतच निर्मिती होऊ शकते.'

कर्मफलत्याग

ज्ञानापेक्षा ध्यानाला आणि ध्यानापेक्षा कर्मफलत्यागाला भगवद्‌गीतेत अपार महत्त्व दिले गेले आहे.

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।

भगवान श्रीकृष्ण अर्जुनाला म्हणतात : तुझे नियत कर्म करण्याचा तुला अधिकार आहे; पण कर्मफलांवर तुझा अधिकार नाही. तुझ्या कर्मफलास तू कारणीभूत

आहेस, असे कधीही समजू नकोस. तसेच तुझे कर्तव्य न करण्यामध्येहो तू आसक्त होऊ नकोस.

भगवंतांनी अर्जुनाला कर्मफलेच्छारहित होऊन आपले विहित कर्म करण्याचा सल्ला दिला आहे. जो आपल्या कर्मफलावर आसक्त असतो, तो आपल्या कर्मासही कारणीभूत होतो. अशा रीतीने तो या प्रकारच्या कर्माचा उपभोग घेतो किंवा त्यापासून दुःख भोगतो. शास्त्रानुसार कर्तव्य म्हणून फलेच्छाविरहित केलेले कर्म सत्त्वगुणयुक्त कर्म असते. फलाची आशा धरून केलेले कर्म अशुभ असते. स्वतःचे नियत कर्म करण्याचा प्रत्येकाला अधिकार आहे, पण फलावर आशा न ठेवता कर्म करणे आवश्यक आहे. असे निष्काम कर्म मनुष्याला मोक्षाप्रत नेते.

कसल्याही यशाचा किंवा कर्मफलाचा शोध करीत राहणे म्हणजे स्वतःला संकुचित बनवून टाकणे होय, स्वतःला बद्ध करून घेणे होय. कारण अशा शोधांचा वारंवार अंत घडून येत असतो. मिळण्याची प्रक्रिया म्हणजे वस्तुतः संपुष्टात आणण्याची प्रक्रिया होय. कुठेतरी पोचून तेथेच विसावत राहणे, म्हणजे आपला मृत्यू घडवून आणणेच होय. अशी वस्तुस्थिती असताही आपण सर्वजण याच प्रकारच्या शोधात असतो.

आपल्याला एकदाचे अखेरच्या इच्छित स्थळी पोचायला हवे असते. आपल्या अखंड धडपडीचा आपल्याला वीट आलेला असतो; म्हणून हे इच्छित स्थळ कोणत्याही पातळीवरचे असले, तरी तेथे आपणास पोचावेसे वाटते. एक लक्षात घ्या की, अनुभव साक्षात अनुभवणे हा या क्रियेचा शेवट आहे. साक्षात अनुभवणे हे मात्र अक्षय, अनंत असते. या अक्षयाच्या, या अनंताच्या, या चिन्मय असण्याच्या आड स्मृती उभी ठाकते, तेव्हाच मनुष्य कर्मफलांचा पाठलाग करू लागतो. कर्माची परिणती असे जे आपले मन ते कर्मफलाचा, विशिष्ट साध्याचा किंवा ध्येयाचा सतत शोध करीत असते. पण असे करीत राहणे म्हणजे मरणाधीन होणे होय. जेव्हा हा अहं अनुभविता राहत नाही, तेव्हा मृतही असत नाही आणि असे झाले म्हणजे त्या नित्यनूतन अक्षयाचा स्पर्श प्राप्त होतो.

बैसोनि निवांत शुद्ध करी चित्त।
तया सुखा अंत पार नाही।।
येऊनि अंतरी राहील गोपाळ।
सायासाचे फळ बैसलिया।।

-संत तुकाराम

जे. कृष्णमूर्तीनी म्हटले आहे की, मन ज्या वेळी निःस्तब्ध, लादलेल्या शिस्तीतून नाही तर **स्व-ज्ञानातून शांत झालेले असते, त्या वेळी त्या शांततेत, मौनात सत्य अस्तित्वात येऊ शकते.** मगच सर्जनशील कृती, परमसुख ही अवतरतात. एखादी वस्तू जशी आहे तशी, सरळपणे पाहणे, नुसती बघणे, ही गोष्टच या जगात एक अत्यंत कठीण गोष्ट आहे. आपली मने अत्यंत गुंतागुंतीची झाली आहेत, त्यामुळे साधेपणाच्या गुणाला आपण मुकलो आहोत. **स्वतःबद्दल समजून घेण्यासाठी नम्रतेची विलक्षण गरज आहे.** आपण बहुतेकजण जीवनाची वाटचाल करताना पुरेसे लक्षच देत नाही. पुरेसा विचार न करताच आपण प्रतिक्रिया देतो. या प्रतिक्रियेतून आणखी कर्मबंध आणि संस्काराची पुटे उत्पन्न होतच राहतात. पण जेव्हा या संस्कारबद्धतेकडे संपूर्ण लक्ष देऊन तुम्ही पहाल, त्या क्षणी खऱ्या अर्थाने तुम्ही मुक्त असाल! मुख्य म्हणजे भूतकाळ तुमच्यातून ओसरून गेलेला असेल.

गानसरस्वती किशोरीताई अमोणकर यांनी या संदर्भात आपले एक चिंतन एके ठिकाणी मांडले आहे आणि ते मुळातूनच वाचण्यासारखे आहे. त्या म्हणतात : स्वरभाषा हेही एक माध्यम असल्याने या माध्यमातही पूर्णत्वाप्रत जाण्याची शक्ती असलीच पाहिजे. आपण या पूर्णत्वाला *मोक्ष वा शाश्वत शांती* संबोधतो. या शांतिप्रत जाण्याचा प्रयत्न करणे यालाच अध्यात्ममार्ग अनुसरणे, असे म्हटले जाते. एकूणच स्वरभाषेतून आनंद मिळतो, सुख मिळते हे जगन्मान्यच आहे. अर्थात या शाश्वत सुखासाठी खूप दूरवरचा पल्ला गाठावा लागतो. या प्रवासासाठी धैर्य, संयम, उत्साह तसेच निरहंकारता लागतो.

खरंतर प्रत्येक गोष्टीला *तिची* म्हणून स्वतंत्र अशी स्वतःची वाढ असते. *तिचे* म्हणून स्वतःचे एक अस्तित्व असते. तिची स्वतःची वाढ होऊ द्यायची असेल, तर त्या वाढीसाठी आवश्यक असलेली प्रत्येक कृती ही त्या

कृतीच्या स्वरूपात त्या विशिष्ट हेतूनेच व्हायला हवी. ती वाढ तशीच होऊ द्यायची असेल, तर त्यासाठी आपण निमित्तमात्र रहायला हवे. नाहीतर कृतीचे स्वतःचे वेगळे आणि वैयक्तिक दृष्टीतून वाढणारे स्वरूप वेगळे असे द्वंद्व होण्याची भीती टाळता येणार नाही. *मी* म्हणजे कृती नव्हे, हं सत्य विसरून चालणार नाही. *मी* असलो तरच कृती होणार आहे, या विचारप्राबल्याने कृतीपेक्षा आपण आपलाच विचार अधिक करतो. त्यामुळे कृतीत आपण संपूर्णतया एकाग्र होऊ शकत नाही, कृतिस्वरूप होऊ शकत नाही. एकूणच हेतू, कार्य आणि करणारा या त्रयीमधून फक्त करणारा तेवढाच महत्त्वाचा ठरतो. म्हणूनच कृतीमागच्या हेतूला कारणीभूत *मीच* आणि कार्य करणाराही *मीच* अशा समजुतीने कोणत्याही माध्यमाचा जेव्हा विचार होतो, तेव्हा माध्यम हे सदैव *मानवी* मर्यादेतच गुंतून राहते!

दिदिदि

मराठा आरक्षण : वास्तव व अपेक्षा

विश्वांभर धर्मा गायकवाड

मराठा आरक्षणावरून पुन्हा एकदा 'आरक्षण' या धोरणासंदर्भात नव्याने चर्चेला सुरुवात झालेली आहे. वेगवेगळ्या स्तरांवरून व माध्यमांद्वारे आरक्षण धोरणासंदर्भात विचारमंथन सुरू झाले आहे. नुकताच महाराष्ट्र शासनातर्फे मराठा व मुस्लिम समुदायाला अनुक्रमे १६ टक्के व ५ टक्के आरक्षणाची घोषणा करण्यात आलेली आहे. जगात सर्वत्र कमी-अधिक फरकाने वंश, जन्म, वर्ग, जात, राष्ट्रीयत्व, भूमितत्त्व इ. वरून सामाजिक, आर्थिक व राजकीय भेदभाव केला जातो. हा भेदभाव हा त्या देशातील परंपरा व प्रथेनुसार होत असतो. या भेदभावाच्या निर्मूलनासाठी प्रत्येक देशाने वेगवेगळ्या उपाययोजना किंवा धोरणे अमलात आणलेली आहेत. भारतातही सामाजिक भेदभावाचे उदाहरण म्हणून भारतातील पारंपरिक जाती आधारित सामाजिक रचना दिसते. या सामाजिक संरचनेत कनिष्ठ जातिसमूहाला सामाजिक भेदभावाला सामारे जाऊन वंचित व अभावग्रस्त जीवन जगावे लागते. हा अन्याय दूर करण्यासाठी म्हणून स्वातंत्र्यानंतर भारतीय राज्यघटनेत या कनिष्ठ जाति-समूहाला मुख्य प्रवाहात आणण्यासाठी व त्यांची वंचितता व अभावग्रस्त जगणे संपुष्टात आणण्यासाठी जाती आधारित आरक्षणाची विशेष तरतूद करण्यात आली. ही तरतूद विशेषत: शैक्षणिक व शासकीय सेवेत पुरेसे प्रतिनिधित्व व संधी प्राप्त करता यावी म्हणून देण्यात आलेली आहे. थोडक्यात, भारतात दलित व तत्सम समूहांना देण्यात आलेली आरक्षणाची सोय ही जातिव्यवस्थेने त्यांच्यावर लादलेले मागासलेपण व वंचितता दूर करण्यासाठी जाती आधारित आरक्षणाची सोय करण्यात आलेली आहे.

दलितांनंतर नंतरच्या काळात ओबीसी समूहांनाही मागासलेपणाच्या आधारावर मंडल आयोगाच्या शिफारशीनुसार आरक्षणाची सोय करण्यात आली. ओबीसी समूहातील बऱ्याच जाती या खऱ्या अर्थाने मागास होत्या; पण दलितांइतक्या नव्हत्या. कारण ओबीसी समूहातील बहुतांश जातींना जातिव्यवस्थेने उत्पन्नाची जंगम व स्थायी साधने उपलब्ध करून दिली होती. म्हणजेच त्यांच्यात सामाजिक भेदभाव होता, पण आर्थिक भेदभाव नव्हता. पण दलित जातींना सामाजिक व आर्थिक भेदभावांना सामोरे जावे लागत होते. कारण कुठलाच व्यवसाय करण्यास बंदी होती. म्हणजेच स्पर्शबंदी व व्यवसायबंदी होती. ओबीसी समूहात तसे नव्हते. तरीपण राजकीय फायद्यासाठी ओबीसी समूहांना आरक्षणाची सुविधा देण्यात आली.

मराठा समाजाच्या आरक्षणाचा आपण जेव्हा विचार करू, तेव्हा याची कारणमीमांसा अशा पद्धतीने करता येईल– एक, महाराष्ट्रात मराठा समाज हा लोकसंख्येच्या दृष्टीने बहुसंख्याक आहे. दोन, उत्पादनाचे साधन म्हणून शेतजमिनीचे सर्वात जास्त धारणक्षेत्र या समाजाकडे आहे व तिसरे, राजकीय सत्तेची पदे व राजकारणातील सत्तापदावरील वर्चस्व त्यांच्याकडेच जास्त आहे. म्हणून मराठा समाजाला 'Dominance Cast' असे संबोधले जाते. जातिव्यवस्थेच्या उतरंडीत हा समाज 'क्षत्रिय' म्हणून उच्च समजला जातो. त्यामुळे या समाजाला सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय व आर्थिक वंचितता यांस सामोरे जाण्याचा प्रसंग आला नाही. मग एवढी समृद्धता असूनही या समाजाला 'आरक्षणा'ची मागणी करण्याची गरज काय? खरे पाहता या मागणीमागे दोन हेतू असू शकतात. (१) डावपेचात्मक, (२) वास्तविक हेतू. डावपेचात्मक हेतू हा राजकीय अंगाने जातो तर वास्तविक हेतू हा बदलत्या सामाजिक संरचनेत या समाजाच्या वाट्याला आलेली अगतिकता दर्शवितो.

डावपेचात्मक म्हणजेच राजकीय हेतू जर पाहिला तर महाराष्ट्राच्या स्थापनेपूर्वी व नंतरही जेधे-जवळकर व यशवंतराव चव्हाण ते आजपर्यंत महाराष्ट्रात राज्याच्या नेतृत्वापासून ते ग्रामपंचायत व गावातील नेतृत्वापर्यंत

मराठा समाजाची चलती आहे, हे वास्तव कोणीही नाकारू शकत नाही. आज आपण वर्तमानपत्रांतून आकडेवारी वाचली की, विधानसभेच्या एकूण आमदारांपैकी सरासरी ५५ टक्के आमदार म्हणजेच १५८ आमदार मराठा समाजाचे असूनही या मागणीला शासनाच्या स्तरावरून मान्यता का मिळते याचे उत्तर आहे भारतीय राजकारणात. १९८० च्या दशकात भाजपा व शिवसेना या दोन राजकीय पक्षांचा पर्याय काँग्रेस पक्षासमोर उभा राहिला आहे. (बहुतांश मराठा समाज हा काँग्रेसचा आधार असणारा समूह आहे.) विशेषतः १९९० नंतर बरेच मराठा तरुण भाजपा-शिवसेनेत दाखल झाले. त्यामुळे काँग्रेस पक्षाला असलेला मराठा समाजाचा जनाधार कमी-कमी होत गेला. सन २०१४ च्या १६ व्या लोकसभा निवडणुकीत याचा प्रत्यय आलेला आहे. म्हणून मराठा समाज पुन्हा काँग्रेस-राष्ट्रवादी पक्षाकडे वळविण्यासाठी आरक्षणाची मागणी शासनाच्या स्तरावरून मान्य करण्यात आली आहे.

दुसरा मुद्दा वास्तविक हेतूने केली गेलेली मागणी. महाराष्ट्रातील बहुतांश जमिनी या प्रामुख्याने मराठा समाजाच्या हातात आहेत. या समाजाचे पारंपरिक उत्पन्नाचे साधन म्हणून शेतजमिनी आहेत. शेतजमिनीच्या आधिक्यामुळे या समाजाने शेतीव्यतिरिक्त इतर कोणत्याही व्यवसायात आपले लक्ष घातले नाही. म्हणून शेती हेच त्यांच्या उपजीविकेचे प्रमुख साधन बनले व शेतीवरील त्यांचे अवलंबित्व वाढत गेले. परिणाम असा झाला की, पर्यावरणीय बदल, सामाजिक संरचनेत घडून आलेला बदल, जागतिकीकरण, खाजगीकरण व उदारीकरण यांमुळे समाजाच्या पारंपरिक संरचनेत तसेच आर्थिक साधनांतही मोठ्या प्रमाणात बदल घडून आलेले आहेत. उदा., मान्सुनच्या लहरीपणामुळे शेती हा निश्चित उत्पन्न देणारा स्रोत राहिलेला नाही. १) शेती उत्पादनात वाढ होते, पण योग्य हमीभाव मिळत नाही. २) शेतीपूरक व्यवसायाची नावड व भांडवल नाही. ३) शेतीत काम करायला मजूर मिळत नाहीत. ४) बहुतांश शेती ही कोरडवाहू आहे. ही काही प्रमुख कारणे आहेत. यांव्यतिरिक्त १) शहरी जीवनाच्या आकर्षणामुळे तरुणांना शेती नकोशी वाटत आहे. २) मराठा समाजाचे बरेचसे तरुण विनाकारण तंटामुक्ती अध्यक्षापासून ते ग्रामपंचायत व इतर राजकारणात नेत्यांच्या पाठीमागे फिरत आहेत. ३) शेती करणारा तरुण असेल तर मुलीसुद्धा लग्नास तयार होत नाहीत. ४) संस्था जरी जातीच्या असल्या तरी भरमसाठ डोनेशन वाढलेले आहे. ५) जातश्रेष्ठत्व आहे, पण आर्थिक दारिद्र्यामुळे उच्च शिक्षण न घेण्याकडे कल वाढत आहे, ६) मराठा तरुणांना व्यवसाय मार्गदर्शन करणाऱ्या संघटना, संस्था व प्रेरणादायी नवे आदर्श उभे राहिलेले नाहीत. जसे दलितांना बाबासाहेब आंबेडकर आहेत. ७) शेतीचे राष्ट्रीय उत्पन्नातील महत्त्व कमी होऊन सेवाउद्योगाचे महत्त्व वाढत आहे.

वरील कारणांव्यतिरिक्त काही सापेक्ष वंचिततेची जाणीव होत आहे. उदा., १) मराठा तरुणाबरोबर शिकलेला दलित तरुण आरक्षणामुळे लगेच नोकरीला लागतो. २) ओबीसी तरुणही आरक्षणामुळे नोकरीला लागतो. ३) ओपनमध्ये गणना झाल्यामुळे वयाची मर्यादा इतरांपेक्षा कमी. उदा., ३३ वर्षे (SC, ST, OBC यांना ३५ ते ३८ वर्षे). परीक्षा देण्याच्या प्रयत्नांची संधीही कमी (उदा., युपीएससी, इतर परीक्षा). ४) गुणवत्ता यादी टक्केवारीही जास्त इत्यादी.

वरील सापेक्ष वंचिततेमुळे मराठा तरुणांत नैराश्याची भावना येऊन आरक्षणाची मागणी करण्यात आली. या मागणीमागच्या कारणांचा वरीलप्रमाणे आढावा घेतल्यानंतर आपणास या मागणीची सत्यता लक्षात येते. म्हणून या आरक्षणमागणीस कोणत्याही दलित संघटना वा नेत्यांनी विरोध दर्शविलेला नाही, हे विशेष आहे.

मराठा आरक्षणाच्या संदर्भात बोलत असताना सध्या अनेक प्रतिवादी मुद्दे पुढे येत आहेत. १) राज्यकर्ती जमात असताना त्यांना आरक्षणाची गरज काय? २) आरक्षणाऐवजी इतर पर्यायाचा विचार केला असता तर बरे झाले असते. पण वस्तुस्थिती अशी आहे की, सत्तेत जरी बहुसंख्येने मराठा नेते असले, तरी संपूर्ण मराठा समाजाचा विकास व्हावा असे कोणत्याही श्रीमंत मराठ्यांना वाटत नाही. कारण जातीअंतर्गत स्तरीकरण मोठ्या प्रमाणात झालेले आहे. साधारणपणे काही प्रमुख मराठा घराण्याच्या ताब्यातच राजकीय सत्ता आहे. बाकीचे सारे गरीब मराठा आहेत. विशेषतः पश्चिम महाराष्ट्रातील

मराठा सधन आहे, तर विदर्भातील बहुतांश मराठा हा कुणबी मराठा गणला गेल्यामुळे त्यांचा समावेश मुळातच ओबीसीत करण्यात आलेला आहे. मग या आरक्षणाचा खऱ्या अर्थाने फायदा हा मराठवाड्यातील मराठा समाजालाच होणार आहे. कारण या आरक्षणाची मागणी करणाऱ्या संघघटनांत शिवसंग्राम (विनायक मेटे, बीड) व छावा या संघटना मराठवाड्यातीलच आहेत. मराठवाड्याला सर्वात मोठा शाप हा त्यांच्या भौगोलिक रचनेचा आहे. मराठवाड्यात मोठ्या प्रमाणात जमीन कमी दर्जाची, कोरडवाहू, सिंचनाची पुरेशी सोय नाही, पावसाचे प्रमाण कमी, मोठ्या धरणांची संख्या कमी, गोदावरी नदीचा अपवाद वगळता इतर नद्यांचे खोरे कमी सुपीक इ. कारणांमुळे मराठवाड्यातील मराठा समाज हा दरिद्री बनत चाललेला आहे. श्रीमंत मराठ्यांना आरक्षणाची गरज नाही. त्यांना मागास म्हणवून घेणे आवडत नाही. वसंतराव नाईक व सुधाकरराव नाईक महाराष्ट्राचे दीर्घकाळ मुख्यमंत्री होते. म्हणून त्यांच्या बंजारा समाजाचा पूर्ण विकास व्हायला पाहिजे होता; पण तसा झाला नाही. मराठा समाजाचेही तसेच आहे.

वरील मराठा आरक्षणाच्या धोरणाचा विचार केल्यास असे लक्षात येते की, उच्चमध्यम जातींना जेव्हा मागासपणाच्या निकषावर आरक्षणाची मागणी करावी लागते, तेव्हा राज्यकर्त्यांनी स्वतःचे सिंहावलोकन करावे. कारण उद्या इतर जातीही आरक्षणाची मागणी करतील उदा., लिंगायत, धनगर व इतर जाती. तेव्हा आरक्षण हे खरेतर मोडीत काढण्याची वेळ आलेली आहे. (खाजगीकरणामुळे ते मोडीतच निघालेले आहे.) तेव्हा नव्याने आरक्षणधोरण आणणे हे राज्यव्यवस्थेपुढचे भविष्यातील गंभीर संकट ठरू शकते. कारण 'नागरिकांना एकदा काही हक्क, अधिकार दिले की ते काढून घेणे जवळपास अशक्यच बनते.' म्हणून नव्या जातींना आरक्षण देताना चुकीचे पायंडे पडणार नाहीत, याची खबरदारी घेणे जरुरीचे आहे.

एखादा समाज/समूह एखाद्या रास्त भूमिकेतून मागासपणा किंवा आर्थिक दारिद्र्य घालविण्यासाठी सरकारी व्यवस्थेकडे त्यांच्या संख्येच्या प्रमाणात व इतर समुदायांच्या न्याय्य हक्कांना बाधा न आणता मागणी करत असेल, तर सार्वजनिक सामंजस्याची भूमिका घेऊन इतर समुदायांनी सहकार्याची भूमिका घ्यावी. नाहीतर हा समुदाय बहुसंख्येच्या जोरावर आपली मागणी रेटू शकतो, हेही तितकेच खरे आहे; पण संविधानाच्या मर्यादेत राहून.

अनुक्रमणिका



पुस्तक परीक्षण :
वॉन्टेड कादंबरी : एक चिंतन

द. ता. भोसले

एकपदरी, एकदिशात्मक आणि आजच्या वर्तमानकाळाला कवेत घेऊन जीवनाला लागलेली काजळी वाचकांच्या समोर ठेवून तिची मीमांसा करणारी, त्या काजळींची कारणे सांगणारी आटोपशीर कादंबरी म्हणजे वॉन्टेड ही कादंबरी. प्रसंगी शेती आणि आपले श्रम विकणाऱ्या, नाइलाज म्हणून आपल्या आत्म्याची विक्री करणाऱ्या, प्रिय असलेल्या आदर्श मूल्यांना हतबल मनाने तिलांजली देताना डोळ्यांत अश्रू दाटलेल्या आणि दैव, दुर्दैव, दारिद्र्य आणि दुःख यांच्या मिठीतून मुक्त होऊन एका प्रकाशमय स्वप्नाचा ध्यास घेणाऱ्या व त्यासाठी जीवनाशीच झुंज देणाऱ्या शिवा भोसले नावाच्या पदवीसंपन्न बेकाराच्या जीवनाची विस्कटलेली गवताची पेंडी म्हणजे या कादंबरीच्या नायकाचे आयुष्य. एका अर्थाने पराभवाची जाणीव असतानाही शस्त्राविना लढणारा हा योद्धा वाटतो. हा नायक एकाच वेळी अनेक आघाड्यांवर झुंज देतो. तो व्यवस्थेच्या विरुद्ध झुंजतो. तो सत्ता, संपत्ती आणि मग्रुरीचे प्रतीक असलेल्या माणसांशी झुंजतो. तो नियतीच्या विरुद्ध झुंजतो आणि आपल्या फाटत चाललेल्या जीवनाला ठिगळ लावण्यासाठीही झुंजतो. या झुंजीमध्ये तो पराभूत होतो हे खरे आहे; आणि तसा तो होणारच होता. पण अखेरीला तो जेव्हा कॉलेजच्या दिशेने झेपावतो, तेव्हा त्याला या पराभवाचा सूड घ्यायचा आहे, याची आपणाला जाणीव होते आणि त्याचे जे विझलेले अन् विस्कटलेले मन पेटून उठते, यात त्याचा विजय आहे. पायाखाली सदैव तुडविलेली मातीही अखेर एखाद्या निर्वाणीच्या क्षणी तुडविणाऱ्यालाही आपल्या खाली घेते, हा विचार या कादंबरीचा महत्त्वाचा संदेश आहे. या कादंबरीचा सूर आश्वासक आहे.

मोजक्या तासिकांसाठी नोकरी करणाऱ्या परावलंबी आणि परस्वाधीन अशा एका शिकलेल्या तरुणाची आणि त्याच्या संसाराची अन्तःकरणाला चटका लावणारी ही एक शोकांतिका आहे हे खरेच; पण या शोकांतिकेला लेखकाने नकळत इतरही आयाम बहाल केलेले आहेत. मातीत गाडलेल्या आयुष्याला मातीच्या वर काढणाऱ्या धडपडीची ही शोकांतिका आहे. अखेरच्या पायरीवरून वरच्या जीवनपायरीवर जाणाऱ्या ध्यासाची ही शोकांतिका आहे. स्वतःच्या आयुष्याची, स्वतःच्या हातातून निसटलेल्या सूत्रांना सावरताना केलेल्या प्रयत्नांची ही शोकांतिका आहे आणि घनदाट अंधाराशी छोट्याशा ज्योतीने दिलेल्या लढ्याचीदेखील ही शोकांतिका आहे. माणसाच्या जीवनात वेगवेगळ्या कारणांनी शोकांतिका घडते. कधी ती नियतीने आपली सत्त्वपरीक्षा घेण्यासाठी आपल्या गळ्यात बांधलेली असते. कधी सावरता न येणाऱ्या जीवघेण्या परिस्थितीमुळे माणसाच्या जीवनाची शोकांतिका होते. कधी आपला स्वतःचाच दुर्दमनीय दोष आपल्या आयुष्याच्या नाशास कारणीभूत होतो; तर कधी साधे, सरळ, स्वच्छ नि निर्दोष आयुष्यच माणसाच्या शोकांतिकेला कारणीभूत ठरते. या चौथ्या प्रकारच्या शोकांतिकेचे उत्तम उदाहरण म्हणजे या कादंबरीचा नायक. विपरीत परिस्थितीने घेतलेला बळी म्हणजे हा शिवा भोसले. या कादंबरीचा शेवट तसा त्याच्या शोकांतिकेने झालेला नसला, तरी या शोकांतिकेच्या रक्तरंजित पावलांचा आवाज कादंबरीच्या प्रत्येक प्रकरणातून प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष स्वरूपात आपणाला जाणवतो. म्हणून देहाचा मृत्यू नसलेली परंतु स्वप्नांचा मृत्यू झालेली ही शोकांतिका आपणाला कमालीची अस्वस्थ करून जाते नि आपण कोणत्या वर्तमानात जगतो आहोत, याची जाणीवही करून देते.

कोणतीही चांगली साहित्यकृती एकाच वेळी भूतकाळाचे पाथेय किंवा सत्त्व, वर्तमानकाळातील सत्य आणि भविष्यातील स्वप्न यांचा साक्षात्कार घडवीत असते. मात्र लेखकाला अधिक आव्हान असते ते वर्तमानकाळातील सत्य चित्रित करताना. एकतर ते सत्य अगदी निकट असल्याने स्पष्ट दिसत नाही. खरेतर जवळ असल्याने ते स्पष्ट दिसायला हवे, पण ते मळलेले

असते. माखलेले असते. वर्तमानातील तात्कालिक गोष्टीने अंधूक होते. दुसरी आव्हानात्मक गोष्ट म्हणजे त्या सत्याला पुढून आणि मागून बघता येत नाही. आपण त्याची पुढचीच बाजू पाहतो. त्याची पाठ पाहत नाही. तिसरी आव्हानात्मक गोष्ट म्हणजे वर्तमानातील प्रश्न त्याच्या मुळासह आपणाला नीटपणे जाणून घेता येत नाही. कारण तो प्रश्न ऑक्टोपससारखा सात तोंडांचा असतो. सात तोंडांनी दंश करतो. आजच्या सुशिक्षित बेकारांचा प्रश्न असा आहे. शासन, प्रशासन, शिक्षक, अध्यापन, शिक्षण संस्थापक आणि प्रशासनातील त्रुटी व आज दिल्या जाणाऱ्या वांझ शिक्षणाचे स्वरूप अशा सात विकृतींतून त्याची ही बेकारी निर्माण झालेली आहे. म्हणून वर्तमानकाळाचे सत्य चित्रित करणे आव्हानात्मक म्हटले; ते या अर्थाने. म्हणून मी असे म्हणेन की, वर्तमानातील प्रश्न; वर्तमानकाळातली विकृती, वर्तमानकाळाची गती व वर्तमानाची अधोगती अंतर्गत सुसंगतीने आणि कलात्मक रीतीने जिथे चित्रित होते, ती कलाकृती दर्जेदार म्हणता येईल. कारण ती वर्तमानातला प्रश्न हाताशी धरूनच जीवनाचे शाश्वत प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न करीत असते. वॉन्टेड कादंबरीत या साऱ्या बाबींचा आपणाला छान प्रत्यय येतो. इथे वर्तमानकाळातील प्रश्नाबरोबरच वर्तमानाची गती, विकृती आणि अधोगती दाखविली आहे. अन् या साऱ्यांना कादंबरीच्या रूपाने कलात्म रूप दिलेले आहे. यातली पात्रे मला या गति-विकृती, अधोगतीची प्रतीके वाटतात. यातला संस्थेचा अध्यक्ष, प्राचार्य, संशोधनक्षेत्रातले माळधारी व दारूबाज मार्गदर्शक, शिवा भोसले, त्याचा मित्र प्रा. मोरे, प्रा. चव्हाण हे त्यांचे नमुने होत. वर्तमानातल्या विकृतीबरोबरच प्रकृतीचे उदाहरण म्हणून मला कमी पैसे असताना, काळा बाजार न करता पेटलेल्या भुकेला शांत करण्यासाठी स्टोव्ह पेटविण्यासाठी रॉकेल देणारा दुकानदार या प्रकृतीचे उदाहरण वाटते. माणसातली माणुसकी अजून थोडीफार बाकी आहे, याची उबदार साक्ष हा दुकानदार देतो, असे मला वाटते.

माणूस छोटा असो वा मोठा असो; त्याचे 'जगणे' चार दिशांनी व चार प्रेरणांतून विस्तारत जाते. चार प्रेरणांतून साकार होते. त्या चार प्रेरणा म्हणजे (१) देहप्रेरणा, (२) देवप्रेरणा, (३) कामप्रेरणा, (४) आणि दामप्रेरणा. काही माणसांच्या ठिकाणी एकापेक्षा अधिक प्रेरणांची सरमिसळ झालेलीही आपण पाहतो. मागच्या शतकात आणि मागच्या पिढीत या प्रेरणांचा अग्रक्रम वेगळा होता. दिलेले प्राधान्य वेगळे होते. तो देहप्रेरणेपेक्षा देवप्रेरणेला महत्त्व देऊन जगत होता. देहप्रेरणेला देवप्रेरणेसाठी राबवीत होता. देहाला तो साधन मानत होता. देवासाठी देहाला ओवाळून टाकण्याची समर्पणभावना त्या वेळी होती. अर्थात त्यांची देवकल्पना मूर्तीपुरती सीमित नव्हती. स्वदेश हा त्यांना देव वाटे. स्वातंत्र्य ही त्यांना देवता वाटे. माणूस हे त्यांना ईश्वराचे सगुण रूप वाटे. निसर्ग हा त्यांना देव वाटे. त्यामुळे त्या पिढीचे जीवन आत्मतृप्त, आत्मशांत, समधात आणि समन्वय आणि समर्पण यांनी सुंदर झालेले असायचे. फार भरजरी नसले तरी साधेच पण चवदार नि रसरशीत जीवन त्यांना जगायला मिळायचे. आता साऱ्या प्रेरणांचा प्राधान्यक्रम बदलला आहे. आजकाल काम आणि दामप्रेरणांना महत्त्व प्राप्त झालेले आहे. त्यामुळे मानवी जीवनाचे स्वरूप, जीवनाची दिशा, जीवनातील श्रेयस-प्रेयसाची धारणा आणि जीवनातल्या सुखाची संकल्पना पार बदलून गेलेली आहे. त्यामुळे आपल्या सुख आणि समाधानाच्या कल्पनाही बदललेल्या आहेत. महारोग्याच्या मांडीला मांडी लावून त्याच्याप्रमाणेच भाकरी-आमटी खाणारे बाबा आमटे वा शिवाजीराव पटवर्धन आता वेड्यांत गणले जातात. आयुष्यभर तीस-चाळीस कोटी रुपयांच्या शाळा, मठ, धर्मशाळा बांधूनही शेजारी बांधलेल्या झोपडीत राहणारा गाडगेबाबा वेडा मानला जातो. खेड्यापाड्यांतल्या गोरगरिबांच्या लेकरांना शिक्षणाबरोबर अन्न, वस्त्र, निवारा मिळावा म्हणून पत्नीचे सारे दागिने विकणारा भाऊराव पाटील आज आम्ही अव्यवहारी मानतो आहोत. याचे मुख्य कारण आमच्या बदललेल्या जीवनप्रेरणा हे होय. दाम आणि कामप्रेरणांमुळे आम्ही देहाच्या आणि धनाच्या पलीकडे जातच नाही. या बदललेल्या प्रेरणांचे नासलेले दर्शन आपणाला या कादंबरीत घडते आहे. या कादंबरीतले प्राचार्य ग्रंथातील विचारांचे अमृतपान करण्यापेक्षा दुग्धोपासना करण्यात गर्क असतात. इथला शिक्षणसंस्थापक वाढदिवस, मुलीचा विवाह व

इतरही कारणापोटी दामप्रेरणेचे ओंगळ दर्शन घडवितो. इथला शिक्षक मुलांच्या डोक्यातील अविचारांची घाण काढण्याऐवजी रस्ता झाडायचे काम करतो. इथला पीएच्. डी. चा मार्गदर्शक कामप्रेरणा व दामप्रेरणा या दोहोंनाच प्रमाण मानतो. त्यापोटीच दारू, मांसाहार आणि स्त्रीसंग यांत जीवनाची कृतार्थता मानतो. त्याला हातात विद्येचा ग्रंथ घ्यावासा वाटत नाही; पण एखाद्या रूपवती विद्यादेवीचा हात हातात घ्यावासा वाटतो. इथला शिक्षण-महर्षी उमेदवारांची पदवी महत्त्वाची मानत नाही, त्याला मिळालेले मार्क्स त्याला महत्त्वाचे वाटत नाहीत; पण तो किती 'दामाजीपंत' पायाशी आणून ठेवतो, हेच महत्त्वाचे वाटते. त्यातूनच या साऱ्यांची जीवनाच्या कृतार्थतेची कल्पनाच पार बदललेली आहे. गाड्या-माड्या-घोड्या यांच्याबरोबर शेती-भाती, जमीन-जुमला, सोने-नाणे आणि अप्रतिहत मिळणारा पैसा यांतच त्यांना जीवनाची कृतार्थता सामावलेली आहे, असे वाटते. आसुसलेल्या व मोकाट बनलेल्या पंचेंद्रियांची तृप्ती करण्यातच त्यांना जीवनाची सफलता वाटते. याचे कारण त्यांची विझून गेलेली देवप्रेरणा आणि प्रबळ झालेली दाम-देह-कामप्रेरणा असेच म्हणावे लागते. म्हणून ही कादंबरी म्हणजे भौतिक सुखांच्या वर्षावामुळे वरून सुजलेल्या अन् 'आतून' सडलेल्या समाजजीवनाची शोकांतिका वाटते. ती केवळ शिवा भोसलेनामक शिक्षकाच्या जीवनाची झालेली फरफट नाही. ती केवळ शिक्षकांना 'गुलामा'प्रमाणे राबविणाऱ्या संस्थाचालकाचे चित्रण करणारी कादंबरी नाही. जीवन-प्रेरणांच्या अग्रक्रमात झालेल्या बदलातून निर्माण झालेली ती दुःस्थिती आहे. ती आहे श्रेयस आणि प्रेयस यांच्या दिशाहीन वापराची. ही कथा आहे सुख आणि आनंद यांमध्ये फरक न मानणाऱ्या समाजाची. ही कादंबरी आहे इंद्रियांची भूक आणि इंद्रियांचे भोग यांना सर्वस्व मानून जगणाऱ्या शेपूट नसलेल्या लोभी पशूंची! माणसांतल्या जनावरांची!!

जगण्याची सक्ती, इंद्रियांची आसक्ती आणि संचयाची विकृती असलेल्या या समाजाविषयी दुसऱ्या शब्दांत बोलायचे झाल्यास मी असे म्हणेन की, इहवादाला मिळालेली ही भोगवादाची जोड आहे. जीवनप्रेमाला मिळालेली ही जीवनलालसेची जोड आहे. जीवनावरचे प्रेम वेगळे नि जीवनावरची लालसा वेगळी! जीवनप्रेमाचे निकोप दर्शन म्हणजे शिवा भोसले आणि त्याला मनापासून मदत करणारा त्याचा मित्र. जीवनावरच्या लालसेची उदाहरणे म्हणजे साईनाथ चव्हाणापासून सारा गोतावळा. जीवनावरचे स्वच्छ प्रेम जीवनप्रवासाला बळ पुरविते, तर जीवनावरची लालसा त्या पायांत बेड्या ठोकते. जीवनावरचे प्रेम इतरांच्या जीवनाला सोबत करते, तर जीवनावरची लालसा इतरांच्या जीवनाचे शोषण करते. जीवनावरचे प्रेम हे गुणांनी जीवनाला समृद्ध करते, तर जीवनावरची लालसा अवगुणांनी जीवनाला बंदिस्त करते. या कादंबरीतला शिवा मला जीवनप्रेमी वाटतो. तसे जगण्यासारखे जवळ काहीच नसले, तरी त्याचे जीवनप्रेम कमी होत नाही. म्हशी धुण्यापासून म्हशीला रेडा दाखवण्यापर्यंतची मजूरकामे तसा नाइलाज म्हणून करतोच; पण जगण्याच्या प्रेमापोटी तो अधिक करतो. जीवन हा ईश्वरी प्रसाद आहे, त्याची माती करू नये, या धारणेपोटी तो हलकीसलकी कामे करतो. म्हणूनच वरती मी इहवादाला मिळालेली भोगवादाची जोड असे म्हटलेले आहे. शिवा भोसले हे इहवादाचे प्रतीक आहे. बाकीची चांडाळचौकडी ही भोगवादाचे प्रतीक आहे.

वास्तविक पाहता तसा खोलवर विचार केला, तर इहवाद हा वाईट नाही. फक्त तो काळजीपूर्वक आचरणात आणायला हवा. देववादातून सकाम कर्मकांडाचा जन्म होतो. भक्त आणि दलाल असे त्याला वाईट रूप येते. देववाद मृत्यूनंतरच्या जगण्याला महत्त्व देतो, तर इहवाद हा आजच्या जगण्याला महत्त्व देतो. समृद्ध जगण्याला महत्त्व देतो. तृप्त जगण्याला महत्त्व देतो. पण या तृप्तीसाठी देववादाचे किंवा धर्मवादाचे अधिष्ठान असणे आवश्यक असते; ते आपण विसरतो. पैसा, प्रसिद्धी आणि प्रतिष्ठा यांशी लोभी असणारी माणसे यांच्या अंगभूत मर्यादा ओळखत नाहीत. त्यामुळे त्यांच्या इहवादाला सेवेचे अधिष्ठान नसते. देवाचे अधिष्ठान नसते. इहवादाच्या नावाखाली एखाद्या मस्तवाल बोकडाने कुणाच्याही शेतात चरावे, कितीही खावे, तशी ही माणसे वागत असतात. म्हणून प्रा. वामन जाधव यांची ही कादंबरी अधिष्ठान नसलेल्या इहवादाचे साकार झालेले विकृत रूप वाटते. जीवनाच्या लालसेला आलेली ही विषारी फळे वाटतात.

अनुक्रमणिका

जीवनप्रेम आणि इहवादी जगणे (निकोप वृत्तीचे) किती आवश्यक आहे, किती महत्त्वाचे आहे, हेच ही कादंबरी आपणाला सांगते. थोड्याशा वरच्या सुरात सांगते इतकेच.

भोगवादाला प्राधान्य देऊन जीवन जगणारा समाज पूर्वी या भोगतृप्तीसाठी, म्हणजेच पैशाने विकत घेता येणाऱ्या सुखासाठी तीन साधनांचा वापर करीत असे. ती साधने म्हणजे (१) सत्तेचा साधन म्हणून वापर करणे, (२) संपत्तीचा साधन म्हणून वापर करणे आणि (३) वरिष्ठ वर्गाचा, खानदानी वारशाचा, आपल्या प्रतिष्ठाप्राप्त घराण्याचा वापर करणे. याच्या जोडीला कधी कधी धर्माचा साधन म्हणूनही वापर होई. गेल्या अनेक शतकांचा आपला सामाजिक इतिहास या तीन साधनांच्या आधारे कष्टाविना सुखासीन आयुष्य जगत आलेला आपण पाहतो आहोत. आता यांच्या जोडीला ज्ञानाचा किंवा विद्येचा साधन म्हणून होत असलेला वापर आजच्या काळात दिसतो आहे. प्रा. वामन जाधव यांची ही कादंबरी या प्रवृत्तीची निदर्शक अशी म्हणावी लागेल. या कादंबरीत विद्येचा म्हणजे विद्यासंपन्न माणसांचा स्वत:च्या भोगासक्त जीवनासाठी आणि समाजमान्यतेसाठी वापर करणारी व्यवस्था अधोरेखित केलेली आहे. म्हणजे शिक्षणाची दुकाने झाली आहेत. स्वतः लेखकानेही त्या प्रवृत्तीसाठी 'वेश्यागृह' असा शेलका शब्द वापरला आहे. वास्तविक पाहता दानांतील श्रेष्ठदान विद्यादान आहे. कारण विद्या ही माणसाला समृद्ध करते, परिपूर्ण करते, ती सुप्त गुणांचा विकास करते; ती माणसातला पशू कमी करते. माणसाला देवमाणूस बनविते. ती जगण्याचे महत्त्व आणि जगण्याचे साफल्य सांगते. किंबहुना ती आत्म्याला उन्नतावस्थेला नेणारी शक्ती आहे. तिचा हा स्वार्थपरायण, भोगप्रवण, साधनभूत वापर करण्याची प्रवृत्ती कशी समाजमान्य झालेली आहे, हे या कादंबरीने स्पष्ट केले आहे. आजचा आपला समाज पापकृत्यालाही कशी प्रतिष्ठा देतो आणि चिरंतन अशा दातृत्वासारख्या मूल्याला आपल्या चंगळवादी जीवनासाठी कसा घृणास्पद रीतीने वागवितो, याचे कमालीचे भेदक असे दर्शन ही कादंबरी आपणाला घडविते. या कादंबरीतील प्रत्येक प्रसंग ज्ञानाला कलंकित करणारा आणि त्याची अप्रतिष्ठा करणारा असा वाटतो. या कादंबरीतला कोणता प्रसंग ज्ञानाची प्रतिष्ठा वाढविणारा आहे? कोणता प्रसंग ज्ञानाची महत्ता सांगणारा आहे? यातला कोणता प्रसंग आत्म्याला उन्नतावस्थेला नेणारा आहे? व्यसनांची रेलचेल असलेले एखादे दुकान आणि भोगांची रेलचेल करणारे हे विद्याकेंद्र यांमध्ये जराही फरक नाही. माणसांची खरेदी-विक्री करणारी भोगासक्त हरामांची ही दुकाने झालेली आहेत. याचेच चीड निर्माण करणारे चित्रण या कादंबरीचे खास वैशिष्ट्य म्हणावे लागेल.

म्हणजेच शिक्षण हे आता धर्मक्षेत्र राहिलेले नाही. ते आता धंद्याचे मार्केट झालेले आहे. धर्माचे 'धंद्यात' झालेले हे रूपांतर आहे आणि मग 'धंदा' म्हटले की, त्यात फसवणूक आली, खोटारडेपणा आला. धंदा म्हटले की, नफा-तोट्याचा विचार त्यात आला. व्यापारी वृत्ती आली. संपत्तीची अनावर लालसा आली. आणि धंदा म्हटले की, भ्रष्टाचार आला. भ्रष्टाचाराला प्रतिष्ठाही आली, यात शंका नाही. ज्ञानयोगाचा पराभव आणि भोगवादाचा विजय, सत्याचा पराभव आणि असत्याचा विजय या गोष्टी 'धंदा' म्हटले की, आपोआप आलेल्या असतात. धर्माचा (चांगल्या अर्थाने) झालेला पराभव हा वॉन्टेड कादंबरीचा गाभाभूत विषय आहे. या पराभवावरच अत्यंत प्रभावी रीतीने या कादंबरीत प्रकाशझोत टाकलेला आहे. आपल्याकडे अशी एक म्हण आहे की, सद्‌गुण नेहमी दुबळा असतो, तर दुर्गुण बलवत्तर असतो. त्याचा प्रभाव आणि फैलावही लवकर होतो. संस्थाचालका-बरोबरच त्याच्या हाताखालचा सारा सेवकवर्ग या दुर्गुण आणि दुष्कृत्यांच्या प्रभावाखाली आलेला आहे, याचे हेच कारण आहे. मालक नालायक म्हटल्यानंतर त्याचा सेवकवर्ग नालायक होणे ओघानेच येते. कारण दुर्गुण नेहमीच बलवत्तर असतो.

या विपरीत परिस्थितीचे अनिष्ट परिणाम नाना प्रकारे समाजजीवनावर होत असतात. या परिणामांचे प्रा. जाधव यांनी प्रभावी चित्रण केलेले आहे. या विपरीत परिस्थितीमुळेच समाजाला श्रीमंत करणाऱ्या चिरंतन मूल्यांचे वेगाने अवमूल्यन होते आहे. माणसाला 'माणूसपण' देणारी शक्तीच नष्ट होत चालली आहे. माणसाला आता वस्तूच्या खरेदी-विक्रीचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे. तो आता सहजपणे विकत घेता येतो. फेकून

देता येतो. आमच्या जीवनाचे सार खरेदी आणि विक्री या दोन शब्दांतच सामावलेले आहे. आज मिळणारे शिक्षणही मुलांचा व्यक्तिमत्त्व-विकास करण्याऐवजी व्यक्तिमत्त्वाचे सपाटीकरण करणारे आहे. त्याचे स्वरूप शेळीच्या शेपटासारखे झाले आहे. हे शेपूट ना माशा मारण्यासाठी उपयोगी, ना लज्जारक्षणासाठी उपयोगी. आजचे शिक्षण लढायला शक्ती देत नाही. जगायला आत्मबळ पुरवीत नाही. आत्मभान, आत्मविश्वास आणि आत्मप्रत्यय हे शिक्षणाचे खरे कर्तव्य असते. पण हे शिक्षण यांपैकी काही न देता आत्मक्लेश व आत्मनाश यांनाच शक्ती पुरवीत आहे. शिक्षण म्हणजे तिसरा चक्षू; प्रज्ञाचक्षू. पण आजचे आमचे शिक्षण चर्मचक्षूंनाही उपयोगाचे नाही अन् प्रज्ञाचक्षूलाही दृष्टी देत नाही. हे सर्व नानाविध दुष्परिणाम शिक्षणाला मिळालेले 'धंद्याचे' स्वरूप यातून जन्माला आलेले आहेत आणि प्रा. वामन जाधव यांनी आपल्या कादंबरीतून हे सारे दुष्परिणाम मोठ्या कलात्मक रीतीने साकार केलेले आहेत. अशा प्रसंगांची मीमांसा विस्तारभयास्तव मी करीत नाही. द्विपदवीधर असलेला एखादा प्राध्यापक, कमानीसाठी खड्डे खणतो, म्हशी धुण्याचे काम करतो; मालकाच्या मुलीच्या विवाहात वाढप्यासारखे काम करतो; हे सारे मूल्यांची घसरण, विद्येची अधोगती, माणसाची खरेदी-वस्तुसमान स्थिती अन् ज्ञानचक्षूचा अभाव यांचेच निदर्शक म्हणावे लागेल. एवढे दाहक, एवढे अध:पतित, एवढे विदारक आणि एवढे 'नग्न' सत्य यापूर्वी कोणत्याही कादंबरीत आले नसावे, असे वाटते.

आजच्या समाजाला नासलेल्या आणि वास मारणाऱ्या डबक्याची जी स्थिती प्राप्त झालेली आहे, त्याचे एक कारण खुजा आणि खुरचटलेला ध्येयशून्य शिक्षकवर्ग हे एक आहे. कादंबरीकाराने प्रा. शिवा भोसले याच्यावर विशेष लक्ष पुरविले असले, तरी या ज्ञानमंदिरात वावरणारे व कष्टाविना खाणारे बेरकी उंदीरही दाखविले आहेत. विद्यार्थ्यांचा शिक्षक, पालकांचा मार्गदर्शक, विद्येचा उपासक, मूल्यांचा साधक, संस्कारांचा संवर्धक आणि समाजाचा दिशादर्शक असणारा शिक्षक आज फार कमी संख्येने आढळतो. त्याची आजची स्थिती धार नसलेले शस्त्र, दृष्टी नसलेला डोळा आणि दोन्हीं-कडून नासत चाललेल्या, गर नसलेल्या फळासारखी झाली आहे. तोही आता ज्ञानविन्मुख झाला आहे. कर्तव्यविन्मुख बनला आहे. त्यामुळेच या कादंबरीतील प्राध्यापक एखाद्या ग्रंथाची चर्चा करताना दिसत नाही. एखाद्या विषयाची मीमांसा करताना आढळत नाही. विस्मरण हा माणसाला शाप असला, तरी त्यातही ज्ञानाचे विस्मरण व कर्तव्याचे विस्मरण हे महापाप मानले पाहिजे. या कादंबरीतील हे थोर 'ज्ञानमहर्षी' अध्यापन सोडून बाकी सगळ्या गोष्टी मनापासून करतात. या 'धंद्या' साठीच आपणाला पगार मिळतो, अशी त्यांची धारणा झाली असावी. कालांतराने असे दिसेल की, जिवंत असल्याचा लेखी पुरावा असावा म्हणून तीस दिवसांच्या सह्या करण्यासाठी हे थोर 'विद्यातपस्वी' एकच दिवस शाळेला तोंड दाखवतील आणि दूध डेअरी, रेडिमेड कापड दुकान, खताचे गिऱ्हाईक यांच्याशी विद्येविषयी चर्चा करतील. आजचा शिक्षक समाजात कसा वागतो, कसा वावरतो, कोणते धंदे करतो, काय खातो-पितो, प्रसंगी किती निर्लज्जपणे वागतो, याचे अनेक नमुने लेखकाने या कादंबरीत दिलेले आहेत. काही प्रसंग सजीव केले आहेत. काहींचे निवेदन केले आहे. अशा या 'पराक्रमी' शिक्षकांचे झालेले अध:पतन वाचकांना कमालीचे व्याकूळ करून टाकते. कारण त्यांच्यासमोर पदरमोड करून घड्याळ न पाहता, ईश्वरी सेवा म्हणून चंदनाप्रमाणे झिजणाऱ्या पूर्वीच्या शिक्षकांचे उदाहरण असते. तो आदर्श असतो.

या कादंबरीचे आणखी एक बलस्थान म्हणजे शिक्षणाच्या प्रश्नाबरोबरच समाजात खोलवर रुजलेल्या शोषणाचे घडविलेले विदारक दर्शन हे होय. आजचा आपला सारा समाज शोषणावर उभा आहे. तसा तो कालही होता, पूर्वीही उभा होताच; पण या शोषणाचे जटिल आणि भीषण स्वरूप आज अधिक जाणवते आणि ते या कादंबरीत ठळकपणे अधोरेखित केले आहे. या शोषणासाठी मॅनपॉवर, मनी पॉवर, मसल पॉवर ही तर वापरली जातेच; पण सत्तेतून येणारी पॉवर समाजघातक बाबींपासून येणारी पॉवर आणि सामान्य रयतेच्या हतबलतेतून येणारी पॉवरही या शोषणासाठी वापरली जाते. त्यात पुन्हा हे शोषण जितके प्रत्यक्ष

घडते, तितकेच अप्रत्यक्ष घडते. जितके आर्थिक स्वरूपाचे आहे, तितकेच धार्मिक आहे. जगण्याच्या लढाईतून जन्माला येणारे आहे. शिवाय हे शोषण माणसाला ठार मारत नाही; पण सतत मरणाच्या वेदना मात्र देत राहते. अशा या सर्वंकष झालेल्या आणि जीवनाचा अविभाज्य घटक झालेल्या शोषणाचे चित्रण या कादंबरीत व्यक्त झालेले आहे. एका परीने शोषक आणि शोषित यांची एकतर्फी झालेली लढाई म्हणजे प्रस्तुतची कादंबरी म्हणता येईल.

वाङ्मयीन गुणांच्या दृष्टीनेही ही कादंबरी सरस आहे. यातले काही प्रसंग तर थेट अंगावर येऊन कोसळतात अन् आपणाला व्याकूळ करून सोडतात. व्यक्तिचित्रण, प्रसंगचित्रण, मनोवस्थाचित्रण, परिसरचित्रण यांनाही चांगली सजीवता लाभलेली आहे. तरीही नाट्यमय प्रसंगांचा मोह, गर्द परिणाम करण्याचा मोह, भडकपणाचा मोह, धीट शब्दवापर, शब्दाचा मोह, सूचकतेचा अभाव, सूक्ष्मता, सखोलता अन् समग्रता यांकडे थोडेफार झालेले दुर्लक्ष, मानसिक आंदोलनाचा अभाव आणि प्रतीकयोजनेचा कमी वापर यांसारख्या गोष्टी जाणवत असल्या, तरी त्यातून कादंबरीची आवाहनशक्ती कमी होत नाही, काळाच्या, अभिरुचीच्या आणि भल्या-बुऱ्या व्यवहाराच्या चाळणीतून काळाला जिंकणारी साहित्यकृती दर्जेदार मानली, तर ही कादंबरी त्या कसोट्यांना पुरेपूर उतरते, यात शंका नाही. वाचकांच्या थंडगार हातावर जळता निखारा ठेवणारी व त्यास अस्वस्थ करणारी कलाकृती म्हणून 'वॉन्टेड' कादंबरी कायम स्मरणात राहील, यात शंका नाही.

वॉन्टेड,
प्रा. वामन जाधव,
रेणुका प्रकाशन, परभणी,
प्रथमावृत्ती, २०१४, पृष्ठे १२०,
किंमत रु. १२०/-

लेखकांचा परिचय

◈ **गणेश उमाकांत थिटे**

सेवानिवृत्त संस्कृत विभाग प्रमुख , प्राध्यापक संस्कृत विभाग , सावित्रीबाई फुले पुणे विद्यापीठ..

पत्ता : २१, एरंडवणा, गावठाण, मेहेंदळे गॅरेज जवळ, पुणे-४११ ००४ मो. ९८२२९१२०८१.

◈ **कै. प्रा. डॉ. प्रतिभा कामत**

तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापिका म्हणून निवृत्त. तत्त्वज्ञानविषयक मासिकांमधून लेख प्रसिद्ध.

पत्ता : Horizon, बिल्डिंग, गोखले रोड, दादर (उ.), मुंबई २८. दूरध्वनी : (०२२) २४४५७७१२.

◈ **प्रा. विठ्ठल दहिफळे**

प्राध्यापक, राज्यशास्त्र विभाग वरिष्ठ, पीपल्स कॉलेज, नांदेड. साधना मासिक व दै. लोकमत यामध्ये लेख प्रकाशित.

पत्ता : पद्व्युत्तर राज्यशास्त्र विभाग, पीपल्स कॉलेज, नांदेड (मराठवाडा). भ्रमणध्वनी : ९९२२६५४४३२.

◈ **डॉ. कमलेश सोमण,**

लेखक, समीक्षक आणि अनुवादकार.

पत्ता : आनंदविहार, सी-२/३, लायगुडे मळा, गणेशनगर, धायरी, पुणे-४११ ०४१

भ्रमणध्वनी : ९४२२३५०३५०..

◈ **प्रा. व्ही. डी. गायकवाड**

विभागप्रमुख, पदवी व पदव्युत्तर राज्यशास्त्र विभाग, शिवाजी महाविद्यालय, उदगीर

पत्ता :- राज्यशास्त्र विभाग, शिवाजी महाविद्यालय, उदगीर, जि. लातूर-४१३५१७. (महाराष्ट्र)

भ्रमणध्वनी : ९४२३३४३४७३.

◈ **डॉ. द. ता. भोसले**

रयत शिक्षण संस्थेमधून उपप्राचार्य, प्राचार्य म्हणून निवृत्त. लोकसाहित्य मंडळ, लोकसंस्कृती मंडळ, विश्वकोश मंडळ, ग्रामीण साहित्य मंडळ इ. मंडळांचे सदस्य म्हणून कार्यरत. विविध विषयांवरील समीक्षा लेख, चरित्रलेखन, शब्दकोशातील लेखन प्रकाशित. जवळपास ४५ ग्रंथ संपादित व प्रकाशित असून त्यांतील कित्येक ग्रंथांना शासनाचे पुरस्कार प्राप्त.

पत्ता :- हॉटेल नागालँडमागे, लिंकरोड, JMA हॉलसमोर, पंढरपूर. जि. सोलापूर

भ्रमणध्वनी : ९४२२६४६८५५

लेखकांस आवाहन

नवभारत मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण नवभारतकडे आपले लेखन पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यासह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही याची स्पष्ट कल्पना नवभारतच्या संपादकांना द्यावी.

४. नवभारतमध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात नवभारतमध्ये येईल किंवा येणार नाही हे यथावकाश कळविले जाईल याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी.

आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

- संपादक मंडळ

छपाई, कागद वगैरेंच्या वाढलेल्या खर्चामुळे 'नवभारत' ची वार्षिक वर्गणी ऑक्टोबर २०१४ पासून रू. ४००/- इतकी करण्यात आलेली आहे. कृपया याची नोंद घ्यावी. वर्गणीदार आणि वाचक यांनी सहकार्य करावे अशी विनंती आहे.

आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६५ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळयांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदान-प्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारत' ने कार्य करीत राहावे असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहतील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित-वाङ्मय यांना जी कालानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारत' पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयातील ग्रंथालयात अद्ययावत् पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयातून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांना आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत' कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारत'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारत'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता' चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रू. ४००/- असून वर्गणी, चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारत'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

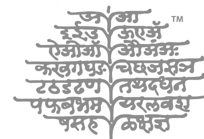
– संपादक मंडळ

अनुक्रमणिका

हे मासिक प्रा. यशवंत कळमकर यांनी सन प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

हे मासिक प्रा. यशवंत कळमकर [illegible] प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई